

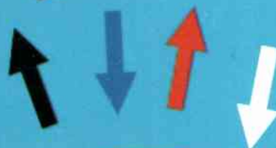
دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

عقاید اقتصادی اندیشمندان مسلمان

ابوالحسن م. صادق ـ عیدیت غزالی

ترجمه: دکتر احمد شعبانی









عقاید اقتصادی اندیشمندان مسلمان

ابوالحسن م. صادق ـ عیدیت غزالی

ترجمه: دکتر احمد شعبانی



انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)

صادق، ابوالحسن محمد Sadeq, Abul Hasan Muhammad
عقاید اقتصادی اندیشمندان مسلمان/ ابوالحسن محمد صادق، عیدیت غزالی؛ ترجمه احمد شعبانی.- - تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۵.
۴۳۲ ص.
۴۰۰۰۰ ریال: ISBN 964-7746-30-X
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
۱.اسلام و اقتصاد. الف.غزالی، عیدیت. ب.شعبانی، احمد، ۱۳۴۳ - ، مترجم. ج.دانشگاه امام صادق(ع). د.عنوان.
۷ع ۲۵ص/BP ۲۳۰/۲/ ۲۹۷/۴۸۳۳
۱۳۸۵
کتابخانه ملی ایران ۱۴۴۵۴- ۸۵م

عقاید اقتصادی اندیشمندان مسلمان

تالیف: ابوالحسن م.صادق- عیدت غزالی

ترجمه: احمد شعبانی

انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)

چاپ اول – ۱۳۸۵

5000

شابک ۹۶۴-۷۷۴۶-۳۰-X

چاپ و صحافی: طوبی

تهران ـ بزرگراه شهید چمران ـ پل مدیریت ـ صندوق پستی ۱۵۹ـ۱۴۶۵۵
تلفن ۸۸۳۷۰۱۴۲ دور نگار : ۸۸۰۹۴۹۱۵

فهرست:

مقدمه مترجم

اگر «تاریخ تحلیل اقتصادی» را به مجموعه‌ای از کوشش‌های فکری به هدف فهم پدیده‌های اقتصادی اطلاق کنیم آنگاه شایسته‌تر آن خواهد بود که این تحلیل‌ها را با دورترین سرچشمه‌ها و نقاط آغازین تأسیس تفکرات اقتصادی پیوند دهیم. معطوف و متمرکز ساختن تحلیل شروع اندیشه‌های اقتصادی به دوره‌های طرفداران سوداگری پول یا اقتصاددانان کلاسیک بواقع نیست مگر قصد سرپوش گذاشتن و پنهان کردنی تعصب‌آمیز نسبت به انباره‌ای عظیم از دانش برجای مانده توسط متفکرانی بزرگ و پایه‌گذار که طی سالیانی متمادی در شمار پیشگامان واقعی این دانش آثاری ثمین و گرانبها از خود باقی گذاشته و آموزه‌های آنها حتی توسط مشاهیر نویسندگان متأخر که بعضاً به عنوان بنیانگذاران این تعالیم شناخته شده‌اند بدون ذکر مأخذ مورد استفاده واقع شده است.

معهذا چنانچه اجتناب از ذکر مأخذ درسده‌های هفدهم و هجدهم میلادی در محافل علمی اروپا مرسوم بوده و رویه معهود در تحقیق و نگارش پرهیز و یا عدم توجه به ذکر نام صاحبان اولیه عقاید بوده باشد امری طبیعی خواهد بود، در غیر اینصورت ناجوانمردی علمی و یا سرقت عالمانه حداقل انتسابی است که میتواند شایسته نویسندگانی باشد که بی‌محابا خود را صاحبان عقایدی معرفی کردند که سالها و بلکه قرنها قبل از حیات آنها ساخته شده بود.

جوزف شومپیتر نویسنده مشهور در کتاب تاریخ عقاید اقتصادی خود میگوید: یک جنبه از انقلاب یزدانشناختی – فلسفی برای تاریخ تحلیل جامعه شناسی و اقتصادی اهمیتی چشمگیر دارد و آن رستاخیز اندیشه ارسطویی است. طی سده‌ی دوازدهم دانش کاملتری از نوشته‌های ارسطو تا اندازه‌ای از راه واسطه‌های عربی به آرامی در جهان فکری مسیحیت غربی نشت کرد. این برای آموزندگان مدرسی [از جمله این] معنا را بدست میدهد که: دسترسی به اندیشه‌های ارسطو امر غول آسای رو در روی آنان را نه فقط در مابعدالطبیعه که در آن باید راه تازه‌ای را میکوفتند بلکه حتی در علوم فیزیکی و اجتماعی که درآن باید از هیچ یا چیزی اندک آغاز میکردند بی‌اندازه آسان کرد.

بی‌تردید شومپیتر نیز در این استناد خود گرچه اعتراف شایسته‌ای نسبت به نقش و تأثیر علمای عرب در سده‌های میانی برروی دانشمندان غرب دارد لیکن

تأثیرپذیری علمای عرب مسلمان صرفاً از ارسطو و نادیده انگاشتن تأثیر تعلیمات دینی و اسلامی که بویژه در قرون ۱۲ الی ۱٤ میلادی به اوج اعتلای خود رسیده بود و علمای بزرگی در این دوره در جهان اسلام تولد یافتند غفلتی بس نابخشودنی خواهد بود. و تصریح به «واسطه‌های عربی» و پرهیز از ذکر برجسته‌ترین عنصر مؤثر بر شخصیت علمی این واسطه‌ها یعنی اسلام دلالت بر همان تعصّب ملال‌آور در دنیای علم دارد که دامن نه تنها شومپیتر بلکه بسیاری از نویسندگان هم مسلک وی را نیز گرفته است.

به همین ترتیب و به تصریح شومپیتر عناوین اقتصادی پرشماری وجود دارد که افلاطون بر روی آنها تأکید داشته و به آنها پرداخته است. از جمله بر ضرورت نوعی تقسیم کار است که نه روی افزایش کارآیی ناشی از تقسیم کار فی‌نفسه بلکه روی افزایش کارآیی ناشی از مجال دادن به هرکس برای تخصص یافتن در آنچه بنا به سرشت خویش شایسته آن است تأکید میکند. هرچند شناخت تفاوت‌های فطری توانائیها و تخصص و مهارت‌یابی براساس آن و تقسیم کار براین پایه بسیار علمی‌تر و دقیق‌تر و نیز اثر بخش‌تر از تقسیم کار صرف و بدون شناخت توانمندی‌ها و استعدادهای ذاتی است لیکن بعدها اهمیت این جنبهٔ بسیار مهم در تعلیمات و آموزه‌های امثال اسمیت و متأخرین و نیز در ادبیات علمی معاصر به فراموشی سپرده شد.

در عین حال تاریخ نگاران اندیشه‌های اقتصادی به استثنای مواردی اندک که اشاراتی مختصر به جنبه‌های تحلیلی تفکر اقتصادی در عهد یونان باستان داشته‌اند، اغلب سعی میکنند تا تاریخ تولد دانش اقتصاد را به سده‌های ۱۷ و ۱۸ نسبت دهند. البته این نسبت مقرون به صحت است اگر گفته شود که تولد دانش اقتصاد طی سال‌های مزبور «در اروپا» صورت گرفت والاّ در حقیقت بسیاری از آموزه‌های اولیه‌ای که به اعتبار آنها تولد این علم در غرب شهرت گرفت در آثار نویسندگانی که قرن‌ها قبل از این دوره در دنیای اسلام می‌زیستند و به دقت و تفصیل به موضوعاتی از آن قبیل پرداخته بودند وجود داشت و با تأخیری چند صد ساله مورد دریافت و استفاده دانشمندان غرب قرارگرفت . همانگونه که امروزه و بالعکس نوآوری‌های دنیای غرب با تأخیری بعضاً چند ساله مورد دریافت و استفاده اندیشمندان جهان سوم قرار میگیرد که البته به مدد فناوری ارتباطات مدرن این فاصله زمانی در حال کوتاهتر شدن نیز میباشد.

کتابی که برگردان فارسی آن را در پیش روی دارید عمدتاً تلاشی است که نشان میدهد مباحث اقتصادی فراوانی از قبیل قیمت‌ها، قیمت‌گذاری، پول، بهره، سازمان اقتصادی، حقوق مالکیت، دستمزدها، مالیات‌ها، مقررات‌گذاری، و... از جمله مسائلی هستند که دارای قدمتی بسیار کهن نزد علمای مسلمان بوده و بسیاری از این مباحث با دقت‌هایی درخور تحسین مورد توجه و تجزیه و تحلیل آنها قرار گرفته است.

این کتاب سعی کرده است تا ارتباط قابل درکی بین مفاهیمی که آنها ساختند و برداشت‌هایی اقتصادی از آنها برقرار کند و از این طریق پلی بین خواننده و محقق امروزین اقتصاد با عقاید و آراء اقتصادی متفکرین مسلمان طی تقریباً هزاره نخست حیات اسلام دائر سازد. گرچه تحلیل میزان تأثیرگذاری افکار و اندیشه‌های اقتصادی آنها بطور مشخص بر سلسله‌ها و نسل‌های آینده بویژه در دنیای غرب و پیشتازی آنها در طرح بسیاری از مباحث که امروزه در دنیای علم اقتصاد حائز اهمیت فراوان است مستقیماً مورد هدف نبوده است لیکن مطالعه این آراء و نقاط تمرکز اندیشمندان مسلمان طی قرن‌ها قبل از تولد علم اقتصاد در غرب نشان میدهد تا چه اندازه مباحث محوری این علم در دنیای اسلام قدمت داشته و مورد توجه قرار گرفته است.

نوآوری و سهم علمای مسلمان در طرح و تأسیس و پایه‌گذاری بسیاری از آراء و عقاید که در عهد خود نقاط آغازین این حرکت‌های فکری محسوب میشده و نیز در آثار متاخرین بمراتب گسترده‌تر از قبل مورد استفاده قرار گرفته در حالی است که شخصیت‌های علمی و آثار آنها به عنوان مآخذ اولیه در آثار متاخرین مطرح نشده است. اغلب نویسندگانی که در این کتاب مورد توجه واقع شده‌اند تا کنون صرفاً جنبه‌های فقهی – کلامی یا تفسیری در آثار آنها مطرح بوده و هیچ درک مستقلی از نظریات و اندیشه‌های اقتصادی آنها بطور مجزا تنظیم و ارائه نشده است.

البته باید توجه داشت که مباحثی که در این نوشتار تدوین یافته است در اصل متون اولیه با هدف پرداختن به موضوعاتی که در فصول این کتاب تنظیم شده صورت نگرفته بلکه موضوعات اختیار شده از لابلای آراء و عقاید پراکنده آنها در بین طیفی از آثار تالیفی هر یک از علمای مورد بحث بسط یافته و در عین حال برداشتی از آنها بدست داده شده است.

طبعاً تبویب مباحث در هر دوره‌ای در حوزه هر علم و دانشی امری است کاملاً متغیر و در عین حال تا حد قابل ملاحظه‌ای متاثر از گفتمان حاکم بر آن دوره ، لذا انتظار تدوین مجموعه‌ای از معارف تحت عنوان علوم اقتصادی یا از این قبیل به عنوان دانشی مجزا و مستقل در سده‌های آغازین و حتی میانی دوره مزبور که مورد بررسی قرارگرفته کاملاً غیر واقعی خواهد بود. از این رو اقتباس و ترکیب آراء و بازسازی اندیشه‌های اقتصادی و حتی انتساب آن به صاحبان این آراء در عین حال که در نوع خود امری ارزشمند و مغتنم میباشد لیکن شناسایی آن به عنوان یک موضوع مستقل و در چارچوب آنچه که امروزه تحت عنوان تئوری‌های خاص مرسوم است خالی از اشکال نیز نخواهد بود.

مطالعه آثار خواجه نصیرالدین طوسی، خواجه نظام الملک طوسی، ابونصر فارابی، ابن خلدون، محمد غزالی و... بسیاری دیگر از متفکرین سده‌های مختلف هزاره نخست هجری به خوبی این مهم را آشکار میسازد. با کنکاش در نظریات اقتصادی خواجه نصرالدین طوسی معلوم میشود که چگونه ششصد سال قبل از آدام اسمیت اسکاتلندی، در جهان اسلام و در ایران تجزیه و تحلیل‌های علمی اقتصادی وجود داشته است. و مطالعه آثار و نظریات اقتصادی وی برای اساتید و دانشجویان رشته اقتصاد این فایده را دارد که بخود آیند و ببینند چگونه گذشتگان ما نوآوری و پیشگامی در طرح نظریات اساسی اقتصاد داشته‌اند. همچنین مطالعه این آثار برای مدرسین حوزه‌های علمیه و طلاب علوم دینی نیز این فایده را در بر دارد که دریابند که چگونه گذشتگان ما در متن دین و اخلاق نظریات اقتصادی ناب که خود جزئی از دین میباشد را عرضه داشته‌اند.

به همین ترتیب برخلاف آنچه در کتب تاریخ عقاید و اندیشه‌های اقتصادی آمده که آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳) را پدر علم اقتصاد معرفی کرده‌اند باید گفت ابن خلدون تونسی پدر علم اقتصاد است. زیرا او بود که برای نخستین بار اهم مسائل اقتصادی را به تجزیه و تحلیل علمی درآورد. او نیز همانند اسمیت مباحث اقتصادی را بصورتی علمی مطرح ساخت و کوشید تا تئوری‌های اقتصادی را که بیانگر اقتصاد زمان خود وی بوده است عنوان نماید. او نیز در طرح اینگونه تئوری‌ها روش عینی و تجربی را انتخاب کرد و حتی‌المقدور از ذهن گرایی نیز اجتناب نمود و همانگونه که اسمیت علل موجده ثروت و تولید را تحلیل میکند ابن‌خلدون نیز تحلیلی تاریخی و با استفاده از سیستمی از علل و معالیل که تعیین

کننده‌های اصلی و کاملتری از تولید ثروت و یا بالعکس عوامل انحطاط و فقر اقتصادی میباشد را بطور مبسوط و دقیق بدست میدهد. رویکرد ابن‌خلدون در تحلیل مباحث اقتصادی که در تطابق با نوعی کل‌نگری **holism** و یا مبتنی بر تحلیل سببیت‌های تجمعی collectivism است که نوعاً تحلیل‌های امثال گونار میردال و یا اقتصاد دانان نهادگرا «institutionalist» بر آن اساس استوار است، قرن‌ها قبل از مطرح شدن اینگونه آموزه‌ها که به عنوان مکاتب فکری نیز شناخته شده‌اند، عرضه شده است.

این کتاب که هر فصل آن به تدوین آراء و اندیشه‌های اقتصادی یکی از متفکرین مسلمان اختصاص یافته عمدتاً عقاید اقتصادی علمای اهل تسنن را طی سده‌های پنجم الی دوازدهم هجری و از لابلای آثار و تالیفات در دسترس آنها به تصویر میکشد و در این میان معمولاً برای هر دوره یکصد ساله به طرح عقاید صرفاً یکی از شخصیت‌های برجسته علمی و آنهم با اقتباسی گزینشی از مباحث محوری مورد توجه مؤلف پرداخته شده است.

در این کتاب اندیشه‌ها و آراء اقتصادی بزرگانی عمدتاً از علمای اهل سنت به ترتیب تقدم زمانی (تاریخی) از قبیل المحاسبی، ابن حزم، نظام‌الملک طوسی، غزالی، ابن طفیل، ابن تیمیه، ابن‌القیم، الشاطبی، ابن‌خلدون و شاه‌ولی ا... که به ترتیب بین سده‌های سوم هجری (نهم میلادی) الی دوازدهم هجری (هجدهم میلادی) زندگی میکردند آورده شده است.

دریک مقایسه‌ای کوتاه و سریع بین دو سلسله از علمای اقتصاد در دنیای غرب و بین علمای مسلمان که عقاید اقتصادی آنها در این کتاب مورد توجه قرارگرفته ملاحظه میشود که نخستین سلسله از صاحبان عقاید اقتصادی که در ادبیات اقتصادی غرب مورد توجه قرار میگیرد و حتی قبل از اقتصاد دانان کلاسیک و مرکانتی لیست‌ها بودند گروهی تحت عنوان "رایزنان کشورداری و جزوه نویسان" نام گرفتند که این گروه (قرن هفدهم میلادی) معاصربا آخرین سلسله از نویسندگان مسلمان از قبیل شاه ولی ا... و ابن‌خلدون (پس از ابن خلدون و قبل از شاه ولی ا...) که در این کتاب به آن پرداخته شده قرار میگیرند.

تا دوره مزبور که شاید صدها و بلکه هزاران اثر گرانسنگ توسط علمای مسلمان در زمینه‌های اندازه دولت،مخارج دولتی، درآمد دولت‌ها، پول و مبادله و قیمت و بازار، کنترل و نظارت برقیمت و بازار، مالیه عمومی، نیازهای اساسی،

اشتغال، امنیت ملی، سیاست‌های ارضی و صدها زمینه دیگر که کافی است فقط به آثار نظام‌الملک طوسی و ابن‌خلدون نیم نگاهی صورت گیرد تالیف و انتشار یافته بود، و دقیقاً در پایان دوره مزبور است که اولین نسل از نویسندگان اقتصاد یعنی جزوه نویسان و رایزنان کشورداری و پس ازآن مرکانتی لیست‌ها و سپس اقتصاددانان کلاسیک تولد پیدا میکنند.

جوزف شومپیتر در اثر معروف خود تحت عنوان " تاریخ تحلیل اقتصادی" با نادیده انگاشتن این حجم گسترده از ادبیات اقتصادی که در دنیای اسلام ساخته شده خود اظهارمیدارد که: در سده شانزدهم و حتی پس از آن، اکونومیکا هنوز به معنی تدبیر منزل بود. روش بی‌شک اتکاء ناپذیر جسته گریخته خوانی از اینگونه کتابها (کتابهایی که تا آنزمان در زمینه اقتصاد نوشته میشد) چیزی که شایسته توجه در این تاریخ باشد به دست نمیدهد. آنچه در آلمان "دانش خزانه‌داری "یا"دانش دولت"توصیف میشد و آنچه میتوان درست‌تر"اصول کشورگردانی"و "سیاست اقتصادی"توصیف کرد درسده هجدهم کرسی درس آن دائرگردید. و از آن پس رساله‌ها(جزوه‌ها).تا حد زیادی چیزی جز درسنامه هایی فراورده درسگوییها نبودند. در ایتالیا نیز از سده پانزدهم کشور گردانان آغاز کردند به روی کاغذ آوردن پنداشت‌های خود درباره این که حکومت و اقتصاد کشورهایشان و بویژه مالیه‌شان چگونه باید اداره شود . و به این ترتیب جزوه‌نویسان آهسته آهسته فنون ابتدایی نیاز داشته خود را پروردند و... و اقتصاد نخستین "موقعیت کلاسیک "بدانها بدهی‌ها دارد.

به این ترتیب ملاحظه میشود که اقتصاد به عنوان « دانش دولت » یا « دانش خزانه»یا «اصول کشورداری»گرچه حداکثر بیش از چهارصد سال در دنیای غرب و اروپا قدمت ندارد لیکن این ادبیات تحت عناوین بسیاری همچون مالیه دولت، خزانه، دخل و خرج دولت، نظام بازار و قیمت و پول ، تقسیم کار، سود، دستمزد عادلانه و.... درآثار متفکرین مسلمان، بالغ بر شش قرن سبقت نسبت به غربی‌ها بسط پیدا کرده است و از اینروست که باید بپذیریم بواقع عنوان پیشتازی و بنیانگذاری این دانش شایسته پیش‌گامان و پیش کسوتان متقدم‌تری است که طی سالیان متمادی کوشش‌ها و تلاش‌های هدفمند گرانقدری را انجام دادند و نخستین ادبیات این علم را ساماندهی کردند.

به عبارتی اگر مطالعه تاریخ اقتصاد را بنحوی صورت دهیم که صرفاً در برگیرنده ادبیات تولد یافته در یک مقطع خاص از زمان و یا منطقه‌ای خاص از دنیا باشد در حقیقت نادیده گرفتن مجموعهٔ تلاش‌های فکری بخش اعظمی از بشریت است که در مقاطعی دیگر و یا در مناطقی دیگر صورت گرفته است.به همین ترتیب اگر از دانش یا علم اقتصاد مفهومی خاص ارائه شود که اقتصاد را بسیار نزدیک به دانش فیزیک ریاضی سازد، حتی اگر از ارزیابی میزان سودمندی این دانش نیز صرفنظر شود آنگاه این مسئله مطرح میشود که خواه نا خواه امروزه بخشی قابل توجهی از ادبیات علمی اقتصاد متعارف «غیرعلمی» بوده و بالنسبه بخش بزرگتری حتی بخش عمده‌ای از آن در زمان به اصطلاح پایه‌گذاران این علم«غیرعلمی» خواهد بود. اگر کاربرد روش‌هایی مانند روش‌های فیزیک ریاضی را ویژگی این علم بشناسیم اقتصاد در کل خود فاقد جنبه علمی خواهد شد و صرفاً بخش ناچیزی از آن آنهم صرفاً در مقطع حاضر از زمان علمی خواهد بود. به عبارت دیگر اگر علم را براساس معیار [«علم» اندازه گیری است] تعریف کنیم آنگاه بخش عمده اقتصاد را باید از این قلمرو خارج سازیم.

بازهم طبق تعریف شومپیتر باید گفت: علم عبارتست از هر دانشی که کوشش‌های آگاهانه به هدف بهبود بخشیدن آن انجام گیرد. علم هر رشته از دانش است که برفنون ویژه گشته‌ای برای یافتن واقعیت‌ها و تفسیر یا استنباط و تحلیل دست یافته باشد. یا علم هررشته‌ای از دانش است که در آن کسانی به اصطلاح پژوهشگران یا دانشمندان یا دانش‌پژوهان هستند که دست در کار بهبود بخشیدن ذخیره موجود واقعیت‌ها و روش‌هایند و در فرایند این کار چیرگی ای به این هردو کسب میکنند که آنان را از «عوام»و همچنین از «کاربرندگان »صرف تفکیک میسازد.

و برهمین اساس شومپیتر اینچنین نتیجه می‌گیرد: گفتمان هایی از این دست که «آدام اسمیت»یا «فرانسوا کنه » یا «سرویلیام پتی» یا هرکس دیگری این علم را «بنانهاد»یا اینکه تاریخ نویس گزارش خود را باید با یکی از آنان آغاز کند فقط براساس گرایشمندی یا نادانی قابل توضیح است. چه اینکه سالها و بلکه قرن‌ها قبل از آنان نیز افراد و نحله‌هایی فکری بودند که تلاش‌های گرانقدر و حجیمی در این زمینه‌ها صورت داده و آثار فراوانی را نیز انتشار داده‌اند.

و اما نکته پایانی که ذکر آن در این مقدمه خالی از فایده نخواهد بود آنستکه چرا صاحبان عقاید چه آنانکه در این کتاب مورد اشاره واقع شده‌اند و چه صاحبان

عقاید اقتصادی دیگر که در مواطنی دیگر از آنان و عقاید آنان یاد شده است به موضوعات و مسائلی خاص می‌پردازند و مباحثی دیگر را یا مورد توجه قرار نداده و یا کمتر به آن پرداخته‌اند. آیا پرداختن و توجه یک متفکر اقتصادی نسبت به یک مسئله ناشی از تاثیرپذیری تفکر وی از واقعیات معاصر اوست و آیا پاسخی که یک متفکر برای یک پدیده و واقعیت اقتصادی ارائه میدهد نسبی و تحت تاثیر شرائط اقتصادی است و خلاصه اینکه آیا موضوعات، محتوا و روش یک متفکر در طرح مباحث اقتصادی فرع و معلول شرائط اقتصادی است و یا اینکه ایندو یعنی طرز تفکر یک اندیشمند و شرایط اقتصادی میتوانند منفک و مستقل از یکدیگر حادث شوند و متفکرین مباحث اقتصادی را خلق میکنند و یا برای آنچه که خلق میکنند و یا برای آنچه که خلق شده پاسخ‌ها و توضیحاتی مستقل ارائه میدهند.

به بیانی روشن‌تر در شرائط اقتصادی جاری این پرسش مطرح میشود که آیا امروزه به عنوان مثال ظهور کارتل‌ها و تراست‌های بزرگ بین‌المللی و انحصارات و پدیده جهانی شدن اقتصاد و... موجب شده است تا دامنه گسترده‌ای از تحقیقات و مطالعاتی که هم اینک در این زمینه‌ها انجام میگیرد پدید آید؟ و آیا آشکار شدن ابعاد جهانی شدن اقتصاد است که موجب گسترش ادبیاتی فکری و علمی و مطالعاتی پیرامون این مسئله شده است؟ و آیا رتبه وجودی مسائل اقتصادی به شکل گیری عقاید و افکار اقتصادی تقدم دارد یا بالعکس؟ و آیا اساساً در اینجا میتوان یک قاعده ثابت و تعمیم یافته‌ای را بدست داد یا خیر؟ به هر حال بحث و سوال پیرامون اینکه آیا ذهن برعین یا فکر بر واقعیت تقدم دارد یا تاخیر از مباحث دیرینه‌ای است که پیوسته مورد توجه بوده است. و اینکه «امور اقتصادی» مقدم بر «عقاید اقتصادی» ساخته میشوند و یا عقاید و اندیشه‌های اقتصادی، امور اقتصادی را بتبع خود میسازند و به آنها شکل و ساختار و هویت می‌دهند پرسشی است که دارای مبانی فلسفی و فکری پیچیده‌ای است و توجه حتی اقتصاد دانان را نیز بخود معطوف داشته است.

در بین علمای اقتصاد نحله‌ای فکری تحت عنوان «اصحاب مکتب تاریخی که ریشه‌های اولیه آن در آلمان پاگرفت پدید آمد که براساس منهج فکری آنها شرائط و مناسبات اقتصادی ـ اجتماعی و ظهور پدیده ها و مسائل اقتصادی برعقاید و اندیشه‌های علمای اقتصاد تاثیر گذاشته و حتی بر چگونگی و طرز تفکر و نوع پاسخ آنها بر مسائل تاثیر میگذارد. براساس این تفکر ظهور مسائل از قبیل انتشار

اسکناس، ماشینیزم در صنعت ، گسترش کارخانجات معظم و... در نظام‌های اقتصادی اروپایی و نیز تحقق پاره‌ای از بحران‌های اقتصادی در این مناطق، جانمایه اصلی تکوین عقایدی شد که در افکار امثال سیسموندی و مارکس و ریکاردو و... پدید آمد.

این مسلک اعتقادی می‌پندارد که ابتداءاً امور اقتصادی از قبیل جهانی شدن، انحصارات، تراست‌ها و... بوجود می‌آیند و ضمن جلب توجه علمای اقتصاد بخود عقاید و اندیشه‌هایی پیرامون این مسائل را شکل داده و سپس ادبیاتی در این خصوص ساخته میشود. در این چارچوب فکری عقاید اقتصادی نه به عنوان علت امور اقتصادی بلکه به عنوان معلول و نتیجه امور اقتصادی شناخته میشوند.

معذالک استدلال براینکه «امور اقتصادی» بر«عقاید اقتصادی» تقدم رتبی یا زمانی دارند نزد اقتصاددانان و بسیاری از فلاسفه متقاعد کننده نبوده است. زیرا حتی در زمانی که عقایدی توسط مارکس، ریکاردو یا سیسموندی و... که قاعدتاً می‌بایست تحت تاثیر شرائط و اوضاع و احوال اقتصادی معاصر آنها شکل گرفته باشد، ظهور عقاید و افکاری دیگرکه کاملاً و یا نسبتاً مغایر و ناسازگار با آنها بوده است اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر در شرائطی که مباحثات عقلی واستدلالی محض پیوسته در معرض مناقشات و منازعات فکری گسترده میباشد در زمینه‌های علوم انسانی و اقتصادی دامنه این تعارضات و مجادلات ضرورتاً از وسعت بیشتری برخوردار خواهد شد. لذا این پرسش قابل طرح خواهد بود که چگونه است که در یک شرائط و در مواجهه با «امور اقتصادی» خاص عقاید و نظریه‌های متنوع و واکنش‌های فکری متناقض و ناسازگاری اظهار میشود.

البته بررسی و تحلیل عقاید اقتصادی میتواند این نکته را آشکار سازد که اغلب علمای اقتصاد دارای دغدغه‌های اقتصادی و دلمشغولی‌هایی فکری در جوامع معاصر خود نیز بوده‌اند و پیوسته مسائل و مشکلات زندگی اطراف آنها توجهشان را بیشتر بخود جلب نموده و به این خاطر افکار و عقایدشان بنحوی برجسته پیرامون این مباحث ابراز شده است. ملاحظه میشود که وجود نظام اقتصاد کشاورزی و سنتی و یا وجود برخی مسائل پیرامون بازار و قیمت و قیمت گذاری و نظارت بر آن و ... دولت و مالیات و خراج و خزانه و ... در هر عصری توجه اندیشمندان معاصر خود را بنحوی خاص و در قلمروی خاص بخود معطوف داشته و موجب ابراز عقایدی خاص پیرامون آنها شده است. اما باید توجه داشت که بین

دو نکته فوق الاشعار اختلاف بسیاری وجود دارد. اینکه یک متفکر اقتصادی چه پاسخی برای یک مسئله معاصر خود اظهار میکند و مبانی فکری و فلسفی او برای پاسخ این مسائل و پرسش‌های معاصر او از کجا بدست می‌آید و اساساً تلقی او از این گونه «امور اقتصادی»چیست و اینکه چرا به مسائل دیگری که در آن زمان اهمیت موضوعی ندارند اندیشه نمیکنند امری است علیحده که دلالت می کند براینکه فکر و عقیده او معلول امور و واقعیات پدیده‌های اقتصادی نیست. و یک متفکر اقتصادی در طرز تلقی، شیوه استدلال و محتوای پاسخ خود برای امور و واقعیات اقتصادی کاملاً ذهنی و عقلی رفتار میکند و یا حتی بالعکس گاهی افکار، ایده‌آل‌ها و آرمانهای متفکرین است که وقایع و حوادث پسین را میسازد و پدیده‌های متأخر اقتصادی را محقق مینماید.

علی ای حال اتخاذ موضعی دال بر وجود یک رابطه تاثیرگذاری یک سویه بین «ظهور واقعیات اقتصادی» و «شکل‌گیری عقاید اقتصادی» بسیار دشوار خواهد بود لیکن آنچه در بررسی عقاید اقتصادی مطرح شده در این کتاب توجه ما را بخود جلب میکند آنستکه بخشی از مباحث اقتصادی طی تمام دوره مورد بررسی جلب توجه اغلب نویسندگان را نموده است و در عین حال گرچه اصل مسائل به عنوان «واقعیات اقتصادی» برای این صاحبان عقاید مطرح شده است لیکن توضیح و تفسیر آنها پیرامون این مسائل بکلی برگرفته از تعالیم شریعت و متاثر از مضامین بلند قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم «ص» بوده است.

در خاتمه لازم است توضیح داده شود که این کتاب برگردانی است از یک اثر به زبان انگلیسی تحت عنوان **Readings in Islamic Economic Thought** تالیف یافته توسط دکتر ابوالحسن صادق از کشور مالزی که بنظر می‌رسد نویسنده در استخراج و برداشت از متون اصلی- فقهی عربی که مورد استفاده وی قرار گرفته در مواردی از مهارت و تسلط کافی برخوردار نبوده است و لذا شاید برخی دقت‌ها و ظرافت‌ها را از دست داده باشد. علی ای حال چنانچه نارسایی‌هایی در نقل مضامین اصلی صاحبان اولیه این عقاید در برگردان حاضر نیز ملاحظه شود معلول حداقل دو یا سه بار دست بدست شدن مطلب است که تلاش شده است این نقیصه به حداقل خود برسد و اگر علیرغم این کوشش ضعفی در انتقال مفاهیم اصلی وجود داشته باشد پیشاپیش موجب اعتذار می‌باشد.

و بالاخره شایسته ذکر است که از تلاش‌ها و جدیت‌های فراوان برادر ارجمند جناب آقای اصغر بالسینی که در تهیه پیش نویس ترجمه متن حاضر نهایت مساعدت و همراهی را بخرج داده‌اند کمال تشکر و قدردانی را بعمل آورم. به همین ترتیب از سایر عزیزانی که در تایپ و حروفچینی و ویراستاری و سایر مراحل تا چاپ این اثر همکاری داشته‌اند صمیمانه سپاسگزارم..

امید است این اثر مورد استفاده علاقه مندان به مطالعه پیرامون اقتصاد اسلامی بویژه تاریخ عقاید اقتصادی قرار گیرد و بهره کافی از نکات ارزشمند و بسیار آن ببرند.

مقدمه

میراث گرانقدر اندیشه‌ها، نوشته‌ها و افعال اسلامی که در زمینه اقتصاد، تجارت و مدیریت از هنگام ظهور اسلام به چشم می‌خورند دارای اهمیت به سزایی می‌باشد. در حقیقت هر دوره از تاریخ مسلمانان و هر مجتمع اسلامی که در درون امپراطوری عظیم و گسترده اسلامی قرار داشت دارای دانشمندان و محققان و مدیران دولتی بود که هر یک به طریقی در برآورده ساختن نیازهای اقتصادی جامعه و مقابله با چالشهای زمان خود نقشی برعهده داشتند. اگر اشکال راه‌حلهای اسلامی برای نیازهای اقتصادی، چالشها و وضعیت ناگوار جامعه مورد توجه قرار گیرد به این نکته پی خواهیم برد که بسیاری از افراد ممتاز و برجسته گذشته که شامل فقها، فیلسوفان، صوفیها، و حتی مسئولین حکومتی می‌باشند هرگز این ادعا را نداشتند که توجه به مسایل فوق، امتیاز ویژهٔ آنها می‌باشد [بلکه همه گروههای یاد شده در حل مشکلات و مقابله با چالشها، خود را سهیم می‌دانستند و برای دیگران نیز این امتیاز را قائل بودند.]

در نتیجه، میراث غنی اسناد شخصی، اسناد دولتی و رساله‌های علمی و تحقیقاتی که بصورت تدریجی جمع‌آوری شده و هنوز هم موجود می‌باشند، نشانگر پاسخهای طبیعی و روشنفکرانه به شرایط منحصر به فرد زمان و مکان خاص بوده است.

مجموعه مقالاتی که در این کتاب جمع‌آوری شده در حقیقت نوعی تلاش ناچیز و در عین حال نسبتاً پیشرو برای قوت بخشیدن به اذهان جدی و محققانه مسلمانان می‌باشد تا از این طریق بتوان درسهایی از تجربه روشنفکری اسلامی گذشته بدست آورد. علاوه براین اینگونه تلاشها بدان امید صورت می‌گیرد که بتوان منابع و مأخذ مورد نیاز جهت تکمیل بنای عمارت اقتصاد اسلامی را بدست آورد. البته باید اذعان داشت که مقالات برگزیده در اینجا جامع و کامل نمی‌باشند و ما نیز بعنوان ویراستاران این کتاب نمی‌توانستیم گزینشی فراتر از این انجام دهیم چرا که به اندازه کافی مقالات انگلیسی در این زمینه در اختیار نداشتیم. به هر حال شاید این مقالات اولین مجموعه از مجموعه مقالات مشابهی باشد که در آینده به رشته نگارش درخواهد آمد.

در واقع برای نیل به این هدف و عکس العمل در برابر مسأله یاد شده یک ذهن باز مورد نیاز است تا بتوان به تلاش برای گسترش مقالات پیرامون اقتصاد

اسلامی همت گماشت که فقدان این ویژگی به بهای فراموشی اذهان مسلمانانی منجر می‌شود که به توصیف و توضیح میراث تاریخ مسلمانان پرداخته‌اند.

در واقع راه رسیدن به آینده در گرو درک و آموختن معارفی است که از گذشته به ما رسیده است.

ما ویراستاران این کتاب با اشتیاق فراوان از دیگر محققین و روشنفکران تقاضا داریم که در راه احیای میراث گرانقدر روشنفکری اسلامی و اندیشهٔ مسلمانان گذشته سهمی برعهده داشته باشند نه به این دلیل که بخواهیم به شکوه و عظمت گذشته ببالیم بلکه به این علت که بتوانیم پیشگامی خود را در عرصهٔ روشنفکری که زمانی واجد آن بودیم دوباره بدست آوریم.

ویراستاران کتاب

تقدیر و سپاس

این کتاب که مجموعه‌ای از مقالات گردآوری شده می‌باشد با همکاری، رضایت و کمکها و تلاشهای بسیاری از افراد به ثمر نشسته است که در لیست ارائه شده اسامی افراد و مراکز انتشاراتی و موسسه‌های آموزشی و تحقیقاتی و همچنین برگزار کنندگان کنفرانسها و سمینارها قید شده است. در اینجا لازم است از افراد و مراکزی که اسامیشان در پی خواهد آمد به علت موافقتشان با استفاده و اجازه چاپ آثارشان تقدیر و تشکر گردد. این افراد و مراکز عبارتند از: پروفسور محمد نجات ا... صدیقی از مرکز تحقیقات اقتصاد اسلامی دانشگاه ملک عبدالعزیز جده با دکتر عبدالعظیم اصلاحی از دانشگاه اسلامی علیگره، دکتر محمد فهیم خان و دکتر نورمحمد غفاری از دانشگاه بین المللی اسلامی اسلام‌آباد، برادر احمد کامل مایدین میرا از دانشگاه بین المللی اسلامی کوالا لامپور، برادر سید نظم الاحسن، دکتر چارلز عیسوی از دانشگاه پرینستون، دکتر جی ام اس بلجون، دکتر جلبانی، مرکز تحقیقات اقتصاد اسلامی دانشگاه ملک عبدالعزیز جده، انتشارات کویل کوالالامپور، بنیاد اسلامی لیستر انگلستان، مؤسسه بین المللی اقتصاد اسلامی در دانشگاه بین المللی اسلامی اسلام آباد، بریل لیون[۱] از هلند و محمد اشرف از لاهور پاکستان.

افراد دیگری که مرا در این راه یاری رسانده‌اند و شایسته آنند که نامی از آنها برده شود عبارتند از: دکتر محمد کمال حسن، دکتر سید عبدالحمید الجنید و خواهر سارمه بنت رضی به علت تایپ کتاب همچنین خصوصاً از آقای مختار احمد از بنگسر کوالالامپور به دلیل کمک‌های مالیش تقدیر و تشکر می‌گردد.

نهایتاً ما موفقیت این کتاب را به تمام کسانی تقدیم می‌کنیم که در جستجوی حقیقت پنهان میراث اسلامی می‌باشند. شاید در اینجا بی مناسبت نباشد که ذکری از خانوادهایمان به میان آید که به دلیل ایثارشان شایسته احترام و تشکر می‌باشند، ایثاری که فقط خدای متعال از آن آگاه است!

---

۱. Brill Leiden

پیش گفتار

برای اینجانب بعنوان یکی از اعضای آکادمیک دانشگاه بین المللی اسلامی مایه خوشحالی و مسرت خواهد بود اگر چاپ این کتاب را که در مورد اندیشه اقتصاد اسلامی به نگارش درآمده تبریک عرض نمایم. در واقع جای خالی این کتاب، خصوصاً برای دانشجویان دانشگاه بین المللی اسلامی و خوانندگان انگلیسی زبان از دیر باز کاملاً احساس می‌شد لذا باید اذعان داشت که ویراستاران این کتاب شایستهٔ تقدیر و تشکر از طرف همکارانشان می‌باشند که با چاپ کتاب حاضر به این آرزو جامه عمل پوشاندند. میراث گرانقدر روشنفکری اسلامی که به زبان عربی منتقل شده است یک منبع گرانقدر و مهم برای استفاده در شاخه‌های مختلف معرفتی به شمار می‌آید لذا محققینی که به دنبال مطالعه و گسترش رشته اقتصاد از دیدگاه اسلامی می‌باشند نیازمند استفاده از این میراث گرانقدر گذشته مسلمانان هستند تا از این طریق جهت‌گیری آینده خود را نیز مشخص نمایند.

همانگونه که در مجموعه حاضر نیز ملاحظه خواهد شد جوهرهٔ اندیشه اسلامی از منابع مختلفی مانند فقه، اصول فقه، تفسیر، تاریخ، تصوف، سیاست و فلسفه بدست می‌آید که البته دستیابی به این جوهره نیازمند صبر و تحمل، پشتکار و مهارتهای زبانی است. البته باید خاطرشان ساخت که در راه بازسازی چارچوبی مناسب برای روش‌شناسی اقتصاد اسلامی که به سرعت در حال گسترش است با چالشهایی نیز مواجه می‌شویم که این امر نیز در نهایت به ما کمک می‌کند تا پل معرفت شناختی بین فقه کلاسیک و اقتصاد پیشرفته و متداول فعلی برقرار سازیم. به عقیدهٔ من مسأله دیگری در زمینه تحقیق از دیدگاه اسلامی باید مد نظر قرار گیرد تربیت علما و حکمایی است که نمونه‌هایی از آنان در این کتاب مورد اشاره قرار گرفته است. به همین دلیل است که ما نه تنها باید اندیشهٔ آنها را مورد بررسی قرار دهیم، بلکه ویژگیهای روحی و اخلاقی که باعث بوجود آمدن این اندیشه‌ها گشته نیز باید مورد توجه قرار گیرد. ضرورت این امر نیز از آن جهت است که در دیدگاه اسلامی، عقل و هوشیاری و بیداری معنوی ناشی از تقوی نه تنها جدای از هم نمی‌باشند بلکه مترادف و در کنار هم می‌باشند.

من شکی ندارم که در دهه آینده شاهد گسترش تحقیقات مبتنی بر پارادایم توحیدی اسلام خواهیم بود.

اما تا زمانیکه منتظر چنین تلاشهایی هستیم و در آینده نیز روی خواهد داد، محققین و دانشجویان دانشگاههای اسلامی و مردم مالزی می‌توانند از مقالات برگزیدهٔ حاضر که توسط دو ویراستار محترم گردآوری شده‌اند، استفاده کنند.

لازم به ذکر نیست که انتظار می‌رود کتابهای مشابه دیگری در دیگر رشته‌های مختلف علوم انسانی نیز به رشته تحریر درآید. که در این میان برای تشویق اساتید جهت نگارش کتابهای مرجع دیگر، اختصاص منابع مالی دیگر نیز ضروریست تا پروژه‌های مربوط به اسلامی شدن علوم به مورد اجرا درآید.

بطور قطع تلاشهای برادر عیدیت غزالی و دکتر ابوالحسن صادق در سالهای گذشته شایسته تقدیر و تشکر و حمایت می‌باشد. خداوند متعال انشاءا... به آنان توفیق در تلاشهای آتی آکادمیکشان در راه تحقیقات اسلامی عنایت فرماید.

دکتر محمد کمال حسن، معاون دانشگاه بین المللی اسلامی مالزی
۱۹ شعبان ۱٤۱۱

فصل اول

مقدمه :
تفکر اقتصاد اسلامی

ابوالحسن م.صادق

اندیشهٔ اقتصاد اسلامی

تفکر اقتصاد اسلامی به اندازه خود اسلام قدمت دارد و طی دوره‌ای طولانی عمدتاً بصورت مجموعه‌هایی از ارزشهای اقتصاد اسلامی مطرح بوده است. اسلام بعنوان قانون کامل زندگی، در تمامی حوزه‌های فعالیت انسانی و من جمله اقتصاد، راهنمائیهایی را ارائه داده است.

اقتصاد همیشه بعنوان جزء لاینفک برنامه اجتماعی اسلام بوده و هرگز از دیگر وجوه این برنامه منفک نشده است و این طبیعت از اقتصاد اسلامی، با توجه به ارائه آن در منابع اصیل اسلامی کاملاً مشهود می‌باشد. قرآن، سوره‌ای مجزا در ارتباط با موضوعات اقتصادی ارائه نکرده بلکه رهنمودهای الهی در موضوعات اقتصادی زمانی آشکار می‌شده که شرایط، اقتضای آن را داشته و لذا بجای اینکه موضوعات اقتصادی منحصراً در یک سوره و یا سوره‌هایی خاص گردآمده باشد در سرتاسر قرآن پراکنده شده است. از سویی دیگر سنت نیز در اصل و ذات خود بصورت خطابه‌های مستقل اقتصادی بدست نیامده بلکه نوعاً به صورت پاسخهائی است که در شرایط اقتصادی مختلف با تعابیری گوناگون در اختیار ما قرار دارد.گرچه گردآورندگان سنت گاهی احادیث مربوط به اقتصاد و تجارت را تحت عنوان «معاملات» گردآوری کرده‌اند.

وظیفه محققین این است که با مراجعه به منابع اسلامی، هنجارها را دریابند. این امر همواره در سرتاسر تاریخ اسلام با توجه به مقتضیات زمان و مکان پدیدار گشته و میراث گرانقدری از ادبیات اسلامی را فراهم ساخته است، میراثی که تمامی ابعاد زندگی بشری، من جمله موضوعات اقتصادی و دیگر موضوعاتی که بر رفتار اقتصادی انسان تاثیرگذارند را تحت پوشش قرار می‌دهد.

موضوعات اقتصادی از چشم اندازهای گوناگون و توسط نویسندگانی مختلف و در قالب رشته‌های متنوع و همچنین با توجه به ضرورتهای زمانی خاص ، در طول تاریخ اسلام مورد توجه قرارگرفته است.

شاید بتوان پنج جهت متمایز از تجزیه و تحلیل‌ها را در این خصوص معرفی نمود:

اول؛ مباحث مربوط به مسائل اقتصادی در رشتهٔ تفسیر که تبیینی است از قرآن کریم.آیات قرآنی مربوط به اقتصاد توسط مفسرین بعنوان جزء لازم قانون قرآنی زندگی بشری توضیح داده شده است. تعدادی از کتب ارزندهٔ تفسیری که در

دسترس می‌باشد بحثهائی را شامل میشود که در ارتباط با مسائل اقتصادی می‌باشد. به عنوان نمونه بحث‌هایی در مورد «ممنوعیت ربا»[۱] و«تشویق فعالیتهای اقتصادی در جهت رفاه انسانها»[۲] و ... از این دسته هستند.

دوم؛ مباحث مربوط به موضوعات اقتصادی مطرح شده در رشته «فقه». جنبه‌های شرعی مسائل اقتصادی در کنار سایر موضوعات شرعی توسط فقهای بزرگ اسلامی و در کتب فقهی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است بعنوان نمونه، جوانب شرعی «مضاربه»و «مشارکت»بصورتی دقیق در این رشته مورد توجه واقع شده است.[۳]

سوم؛ شخصیتهای بزرگ اسلامی با هدف تکامل اخلاقی، موضوعات اقتصادی را در ضمن نظام اخلاقی اسلام مورد بحث قرارداده‌اند که این نوع تحلیل متفاوت از تحلیل فقهی می‌باشد، از این حیث که تحلیل فقهی، وجوه شرعی و حدود آن را بیان می‌کند در حالیکه تحلیل اخلاقی، بر روح حقیقی اسلام که بر حدود شرعی حاکم است تاکید دارد، روحی که انسان را به سوی پسندیده‌ترین رفتار اقتصادی رهنمون می‌سازد. تلاشهای علماء، صوفیان، فلاسفه و اصلاح‌گران اسلامی(مجددین) تحت این عنوان قرارمی‌گیرد.[٤]

چهارم؛ تعدادی از کتب اقتصادی سودمند توسط محققین بزرگ اسلامی که در عین حال مناصب حکومتی مهمی را نیز در اختیار داشته‌اند، در پاسخ به نیازهای زمانه خود به رشته تحریر درآمده است. آثاری که تحت این مجموعه قرار می‌گیرند موضوعاتی از قبیل: مالیه عمومی، درآمدهای عمومی شامل: مالیات برزمین، مخارج عمومی و... را دربردارند.[۵]

پنجم اینکه برخی از محققین وفلاسفه اسلامی تحلیلهایی عینی از اقتصادهای زمان خود بیان داشته‌اند. بعنوان نمونه: ابن‌خلدون و ابن تیمیه حتی تاثیر عرضه و تقاضا بر قیمتها را که مسئله‌ای از تحلیل‌های اقتصاد خرد می‌باشد مورد تجربه و تحلیل قرار داده‌اند.

این گونه تحلیل‌ها از موضوعات اقتصادی تحت سه مقوله قرار می‌گیرند:

۱. هنجارها و ارزشهای ایده‌آل اقتصادی
۲. وجوه شرعی و حدود موضوعات اقتصادی
۳. کاربردها و تحلیلهای تاریخی.

یک پرسش قابل طرح اینست که: نقش این تحلیلها در پیشرفت رشته اقتصاد اسلامی چگونه بوده است؟

قرآن و سنت منابع اصیل قانون اسلامی در زندگی انسانها می‌باشند که در مطالعه اقتصاد نیز همین منابع مورد استفاده قرار می‌گیرند. ارزشها و هنجارهای ایده‌آل اقتصاد اسلامی در این منابع اصیل توسط محققین اسلامی (مفسرین و دیگر علماء) ارائه شده، در حالیکه احکام شرعی و حدود آن در کتب فقه المعاملات مورد بحث قرار گرفته است.

پدیده‌های ایده‌آل، نقاط بهینه را در اقتصاد و مسائل دیگر مشخص می‌سازند در حالیکه مرزهای شرعی و حدود، محدودیتهای قابل قبولی که در چارچوب اسلامی هر رشته‌ای نمی‌توان از آن فراتر رفت را مشخص می‌سازند.

این امر نقش دو مقوله اول از تحلیل اقتصادی را در میراث ادبیات اسلامی بیان می‌دارد، بخصوص ارزشها و هنجارهای ایده‌آل اقتصادی و حدود شرعی که در باب فقه المعاملات مطرح می‌باشند. اساساً باید گفت برای رسیدن به شرایط ایده‌آل، عمل بهینه سازی مقید به حدودی که در فقه المعاملات وضع شده‌اند یک ضرورت بنظر می‌رسد.

اسلام راه‌حلهایی تاریخی برای زمانها و مکانهای خاص ارائه کرده که لزوماً نمی‌توان آن را همه جا بکار بست. بنابراین بهتر است دو نوع تحلیل نخست را بجای تحلیل تاریخی مورد توجه قرار داده و تحلیل تاریخی را عنداللزوم و بطور موردی در هر جا که ضرورت داشته باشد مطرح سازیم.

تلاش ما بر این است که نقش این سه مقوله از تحلیل‌های اسلامی را در پیشرفت اقتصاد اسلامی بیان کنیم.

در موضوعات اقتصادی مستحدثه که قواعد فقهی مورد نیاز باشند منابع اسلامی مثل«اجماع علماء» «قیاس» «مصلحت عمومی» و «عرف»[6]. مورد استفاده قرار می‌گیرند.

قواعد اسلامی که از طریق اجماع علماء بدست آمده‌اند ، قوانینی می‌باشند که فقهای خبره با اتفاق آرا در مورد گزینه‌های مختلف به آن دست یافته‌اند.[7] قیاس یعنی بدست آوردن قواعد شریعت به شرطی که علت دو قانون در ظاهر یکی باشد که حجم گسترده‌ای از قواعد و قوانین اسلامی از این دو منبع به دست می‌آیند. روش مصلحت در به دست آوردن قواعد اسلامی یعنی وضع قوانینی که مصالح

عمومی را درپی داشته باشد، البته قوانینی که با روح و مقاصد شریعت در تضاد نباشد. این روش در جایی قابل اجراء می‌باشد که نه «نص قانونی» وجود داشته باشد و نه بتوان قیاس نمود و روشی است که فقهای مالکی به آن استناد کرده و مذهب حنفی نیز برآن صحه گذاشته است.[۸]

و بالاخره «عرف»در مواردی مطرح است که هیچ نص قانونی و یا قاعده قیاسی وجود ندارد و باشریعت در تضاد نباشد. اگر چه در مذاهب مختلف فقهی تعابیر گوناگونی بکار برده شده ولی این قواعد، قواعدی است عام و پذیرفته شده که در هر چهار مذهب اهل تسنن وجود دارد. برخی از قوانین اسلامی موجود از راه مصلحت و عرف بدست آمده‌اند.[۹]

سلسله مراتب این منابع در قوانین اسلامی به ترتیب زیر می‌باشند: قرآن، سنت،اجماع قیاس، مصلحت و عرف. یعنی اگر در قرآن به قانونی مستقیماً اشاره شده باشد، شخص نمی‌تواند به سنت مراجعه کند مگر اینکه بخواهد توضیحی دقیق‌تر از آیات قرآنی بدست آورد و به طریق مشابه اگر مسئله‌ای را بتوان از طریق سنت بدست آورد نمی‌توان به منابع دیگر مراجعه نمود.

همانطور که قبلاً نیز توضیح داده شد، پیشرفت اقتصاد اسلامی بعنوان یک رشته، شامل کاربرد این منابع از قواعد اسلامی در موضوعات جدیدی است که در قرآن و سنت هیچ اشاره‌ای بدانها نشده است البته استفاده از این منابع نیازمند فهم «اصول فقه» و «قواعد فقه» می‌باشد که این دو روش استخراج احکام اسلامی (چه اقتصادی و چه غیر اقتصادی)در هر مسئله‌ای وجود دارد. از مباحث گذشته مشخص می‌شود که اقتصاد اسلامی بر پایه هنجارهای وحیانی در خصوص رفاه بشر بنا نهاده شده و از سویی دیگر نظامهای سرمایه‌داری و سوسیالیستی بر پایه فلسفه‌های مادی بنا نهاده شده‌اند و در این نظامها، روشها مستقیماً از تفکر بشری بدست می‌آید و راهنمائیهای وحیانی در آنها وجود ندارد و اغلب مشاهده می‌شود که تفکر بشری تحت تاثیر اذهان تحلیل‌گر محققین مربوطه قرارمی‌گیرد که اذهان محققین نیز به نوبه خود با عادات، محیط و ارزشهای اجتماعی محدود شده است. در نتیجه تفکرات بشر در زمانها و مکانهای مختلف تفاوتهایی باهم دارند یعنی چیزیکه دریک مورد مناسب است ممکن است در جای دیگر نامناسب باشد، مسئله‌ای که دیروز ناعادلانه بود ممکن است امروز عادلانه تلقی شود و همچنین نظریات مبتنی

بر پایه تفکرات بشری ممکن است معکوس شوند یعنی نظریه‌ای معتبر در یک زمان با گذشت زمان و در دوره‌ای دیگر غیرمعتبر می‌شود و یا بالعکس.

اقتصاد اسلامی بر پایه فلسفه وحیانی زندگی است و در حقیقت فلسفه اقتصادی اسلام از فلسفه زندگی بدست آمده زیرا اقتصاد در فلسفه اسلامی وجهی است از وجوه زندگی بشری، نه اینکه در مرکز توجهات تمامی فعالیتها قرار داشته باشد، در نتیجه فلسفه اقتصاد اسلامی بر پایه چند اصل بنا نهاده شده است.

اول؛ «توحید»، مفهومی جامع که اطاعت محض یک انسان از آفرینندهٔ یکتایی را می‌رساند که خالق، رازق، مالک الملک، علیم عالم، قادر از صفات او می‌باشد.

دوم؛ «رسالت»یعنی آوردن راهنمائیها در قالب «سنت» و انتقال آن به بشر.

سوم؛ «آخرت»یعنی حسابرسی اعمال و کردار بشر و من جمله فعالیتهای اقتصادی او و رسیدن به جزای اعمال در یک زندگی جاودان.

چهارم؛ رفاه اقتصادی و غیر اقتصادی در راستای نیل به زندگانی مناسب و انجام وظایف اجتماعی اسلامی در این دنیا و بدست آوردن منزل و منزلتی در آخرت.

در میان این شاخصها، آخرین شاخص چارچوبی برای دست‌آوردهای اقتصادی فراهم می‌سازد و اولین و سومین شاخص بیانگر این مطلبند که تمامی فعالیتهای اقتصادی باید در مطابقت کامل با ارزشها و هنجارهای اسلامی باشند که از طریق رسالت و وحی به ما رسیده است . هر تحقیقی در اقتصاد اسلامی باید بر پایه این اصول بنا نهاده شود.

ایده‌های اقتصادی در آثار تاریخی مسلمانان

همانطور که قبلاً اشاره شد گروهی از محققین اسلامی در طول تاریخ تحلیلهایی عینی از مشکلات اقتصادی زمان خود درهنگامه‌ای که هنوز اقتصاد به عنوان رشته جداگانه‌ای از معرفت مطرح نبود، انجام داده‌اند، و در عین حال گروهی دیگر این مشکلات را با دیدی اسلامی نیز مورد نقد قرار داده‌اند که همه این تلاشها تاثیراتی بر تفکر اقتصادی نوین داشته‌اند.

همانطور که همه می‌دانیم سابقه اقتصاد بعنوان رشته‌ای رسمی به بیش از ۳ قرن باز نمی‌گردد. نگاهی سریع به درخت خانوادهٔ اقتصاد متعارف تولد این علم را با مرکانتیلیست‌ها و سوداگران در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی و فیزیوکراتها (طبیعیون) در

قرن ۱۸ (دکتر کنه ۱۷۵۸) نشان می‌دهد. اقتصاد بعنوان رشته‌ای رسمی اصول و مبادی خود را در آدام اسمیت (۱۷۷٦) می‌یابد که بعدها اقتصاددانان کلاسیک اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ (مالتوس ۱۷۷۸ و ریکاردو۱۸۱۷) و سپس اقتصاددانان نئوکلاسیک اواسط و اواخر قرن ۱۹ (جان استوارت میل ۱۸٤۸ و والراس و مارشال ۱۸۹۰) باعث گسترش بیشتر این علم گردیدند.

سپس این علم در قرن بیستم باکارهای کینز(۱۹۳٦) و دیگر اقتصاددانان من جمله اقتصاددانان « مکتب انتظارات عقلایی» و مکتب بعد از کینزینها گسترش بیشتری یافت. جریان رادیکال نیز در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ (مارکس ۱۸٦۸ و لنین۱۹۱٤) شکل گرفت که بعدها توسط اقلیتی از مکتب رادیکال در سالهای اخیر پی گیری شد.

این واقعیتها نشان می‌دهد که تفکرات اقتصاد متعارف پیشینه‌ای فراتر از قرن ۱۷ ندارد. به هر حال تحلیلهای اقتصادی در آثار محققین اسلامی به قرونی بسیار پیشتر از تاریخ مزبورباز می‌گردد و تعجب آور نیست که ریشه‌های برخی از تحلیلهای مدرن اقتصادی را می‌توان در آثار مسلمانان مشاهده نمود.

تاریخ تفکرات اقتصادی متعارف این نکته را تایید میکند که آثار نویسندگان غربی زمانی پدید آمد که این تحلیلها قرنها پیش توسط محققین مسلمان صورت گرفته بود. همانطوریکه یودوویچ نتیجه گیری می‌کند،«برخی از نهادها، روشها و مفاهیمی که قبلاً درمنابع شرعی اسلامی اواخر سدهٔ هشت تکامل یافته بود تاقرنها بعد هنوز در اروپا پدید نیامده بود.»[10] در ذیل بطور گزینشی برخی از مباحث اقتصادی که در آثار نویسندگان مسلمان منعکس شده است ارائه می شود.[11]

نظام اقتصادی: «آزادی مطلق فعالیتهای اقتصادی» و «دخالت دولت»

ابن القیم (۱۳۵۰-۱۲۹۲ میلادی) مالکیت خصوصی و آزادی فعالیتهای اقتصادی را در چارچوب ارزشها و هنجارهای اسلامی به رسمیت می‌شناسد. اگر چه مالکیت خصوصی معتبر دانسته شده است ولی درنظر او دولت میتواند به جهت مصلحت عامه در آن دخالت نموده و حتی اگر لازم باشد مالکیت خصوصی اموال و دارائیها را سلب نماید که البته نسبت به جبران آن باید اقدام کند. بطورمشابه ابن تیمیه(۱۳۲۸-۱۲٦۳م) نیز مالکیت خصوصی را به رسمیت می‌شناسد که البته درصورت ضرورت دولت میتواند دخالت کرده و این نوع مالکیت را نادیده بگیرد.

حتی ممکن است به دولت اجازه داده شود تاتعلیق و فسخ حقوق مالکیت نیز پیش برود.

ابن تیمیه همچنین مباحث «ورود و خروج آزاد» و« اطلاعات کافی» را نیز در عملکرد بازار تعریف کرده بود.وی همچنین بحثی پیرامون کنترل عوامل انحصاری در بازار را ارائه نموده است به عقیدهٔ وی تا زمانیکه قیمتهای بازار بصورت تصنعی افزایش نیافته است باید توسط نیروهای بازار تعیین گردد و اگر افزایش تصنعی در قیمتها صورت گیرد دولت باید دست به تثبیت قیمتها بزند. البته ابن تیمیه به شرطی از اقتصاد آزاد حمایت می‌کند که مصلحت عامه درآن لحاظ شده و باهنجارهای اسلامی در تضاد قرارنگیرد وی به منافع جمعی در مقایسه با منافع شخصی اهمیت بیشتری قائل می‌شود و موضعی که اختیار می‌کند نقطه‌ای است بین آزادی مطلق و کنترل مطلق.

بسیاری از نویسندگان قدیمی نیز این نکته را بیان نموده‌اند که دولت باید نظارت عالیه بر فعالیتهای اقتصادی را در دست بگیرد تا اطمینان حاصل شود که این فعالیتها در تطابق با هنجارهای شریعت می‌باشند و باعث از بین رفتن مصلحت عامه نمی‌گردند.[۱۲] مسلمانان نهاد «حسبه» را بدین جهت ابداع کردند که بتوانند این وظیفه را به خوبی انجام دهند، همچنین مسلمانان دلایل اساسی و منطقی و طبیعت وظایف و فعالیتهای این نهاد را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار دادند و این تنها نهادی بود که نظارت بر فعالیتهای اقتصادی و بنگاههای اقتصادی شامل تولید کنندگان و تجار را برعهده داشت. در دنیای کنونی برخی از وظایف این نهاد را وزارتخانه‌ها و دپارتمانهای گوناگون برعهده دارند. بنظر می‌رسد برخی دیگر از این وظایف بر زمین مانده است.

نظریه قیمت

نظریه قیمت در تحلیل اقتصاد خرد در آثار ابن تیمیه نیز بصورتی تلویحی آمده است وی در بحث پیرامون کنترل قیمتها به این امر پرداخته که چگونه قیمتها در بازار و با تعامل نیروهای عرضه و تقاضا تعیین می‌گردد، بنا بر نظر وی اگر کاستی در عرضه کالا و افزایش در درآمد مردم صورت گیرد قیمتها افزایش می‌یابد. کاهش در عرضه کالا مفهوم انتقال به چپ منحنی عرضه و در نتیجه افزایش قیمت را می‌رساند در حالیکه افزایش درآمد (اثر درآمدی) سبب انتقال رو به بالای منحنی

تقاضا می‌گردد. در نتیجه بحث حرکت بر روی منحنی‌های عرضه و تقاضا و انتقال این منحنی ها نیز بطوری ضمنی در تحلیل ابن تیمیه وجود دارد.

ابن تیمیه همچنین موضوع «ساختار بازار» را نیز مورد بحث قرار داده و بحثهای «انحصارگری» و عملکردهای انحصارگرایانه از طریق محدود کردن عرضة کالاها و خدمات را نیز مد نظر داشته است وی قویاً مخالف فعالیتهای انحصارگرایانه بوده و پشتیبانی خود از ساختار بازار رقابتی که باعث ایجاد قیمتهای منصفانه برای مردم می‌شود را اعلام می‌دارد.

ابن تیمیه مفهوم « قیمتهای معادل و هم ارز» را نیز ارائه نموده و آن را اینگونه تعریف می‌کند: قیمتی که در ساختار بازار رقابتی و توسط نیروهای بازار بدون فشار، فریب و کلاهبرداری ، رفتار انحصارگرایانه ، تعیین گردیده است.[۱۳] هر قیمت دیگری که به دلیل عدم رقابتی بودن بازار وجود داشته باشد رفاه انسانها را تحت تاثیر قرار خواهد داد و در این هنگام لازم است دولت دخالت نموده و اگرضروری باشد، سیاست کنترل قیمتها را اعمال نماید.

در تحلیل ابن القیم نیز تعیین قیمتها بر عهدهٔ نیروهای بازار- عرضه و تقاضا — می‌باشد به شرطی که رقابتی نبودن بازار، انحراف بازار و رفتار انحصارگرایانه ، مصلحت عامه را تحت تاثیر قرارنداده باشد، به تعبیری دیگر، وی دخالت دولت برای تثبیت قیمتهای بازار را پیشنهاد می‌کند.

ابن القیم و ابن تیمیه بازار عوامل تولید و بازار کالاها را در زمینه قیمت گذاری نیز مد نظر داشته‌اند.

اقتصاد پولی

برخی از متفکرین اسلامی اولیه موضوع پول و اقتصاد پولی رامورد اشاره قرار داده‌اند بعنوان نمونه بحث ابن مسکویه (وفات۱۰۳۰م) درمورد مبادله، اشاره‌ای است به یکی از وظایف پول یعنی «وسیله مبادله» وی همچنین استاندارد طلا رانیز در مباحث خود بیان می‌دارد.

غزالی (۱۱۱۱– ۱۰۵۸) پول و وظایف آن را مورد بحث قرارداده و دو وظیفه مهم پول یعنی پول بعنوان وسیله مبادله و استاندارد ارزش یا وسیله سنجش ارزش، را تحلیل می‌کند. یکی از مشاهدات مهم غزالی این است که زمانیکه مردم پول را فقط بخاطر خود پول می‌خواهند (ذخیره ارزش)، در وظایف پول اختلال ایجاد خواهد شد. یک نکته جالب توجه دیگر اینکه، نظریه‌ای که مشهور به قانون گرشام

می‌باشد، بطور صریح در آثار تقی الدین احمد المقریزی در سدهٔ چهاردهم مورد بحث قرارگرفته است. این قانون می گوید، پول بد پول خوب را از بازار خارج کرده در نتیجه پول خوب در بازار کمیاب می‌شود.

مقریزی این پدیده را در مصر مشاهده نموده و آن را مورد تجزیه و تحلیل قرارداد. ابن تیمیه (۱۳۲۸– ۱۲۶۳م) نیز همان قانون را مطرح ساخت. در ادبیات اقتصادی غرب این قانون به توماس گرشام نویسنده قرن نوزدهم نسبت داده می‌شود.

مقریزی همچنین بحث استاندارد طلا را مطرح ساخت- بطور اخص شمش طلا و نقره- اگر چه او نیاز اساسی به استفاده از دیگر پولها را نیز دریافته بود. وی ارتباط بین عرضه پول و نرخ تورم (افزایش در قیمتها) را تعریف کرد ، نظریه‌ای که بعدها بصورت «نظریه مقداری پول» تبیین شد. تاریخ تفکر اقتصاد متعارف این ایده در اقتصاد پولی را به اقتصاددانان کلاسیک که قرنها پس از مقریزی پا به عرصه وجود نهادند نسبت می‌دهد.

همانگونه که در ادبیات متعارف کنونی بحث می‌شود، «بهره» ریشه بسیاری از زیانها از جمله نوسانات اقتصادی، تورم و رکود، نابرابری درآمدی و غیره می‌باشد، اقتصاد اسلامی نیز در زمینه تحریم کلی بهره از نظام پولی، منحصر به فرد است. علاوه بر حرمت ربا در منابع اصیل اسلامی، بسیاری از محققین اسلامی انواع مختلف بهره، بهره خفی و جلی و... و حرمت آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرارداده‌اند اگر چه تحلیل جدی تاثیرات اقتصادی اجتماعی نرخ بهره پدیده‌ای است نوظهور.

مالیه عمومی

مالیه عمومی دو وجه اساسی دارد: درآمدهای عمومی و هزینه‌های عمومی.درآثار نویسندگان مسلمان متقدم به هر دوی اینها پرداخته شده و برخی از این نویسندگان مالیات بندی و موضوعات مرتبط با آن را به عنوان یکی از منابع درآمدهای عمومی تحلیل نموده‌اند. بعنوان نمونه، می‌توان به کار ابویوسف (۷۹۸-۷۳۱م) پیرامون بحث «مالیات متناسب» اشاره کرد.

او مالیات بر محصولات کشاورزی را بجای مالیات ثابت برزمینهای زراعی مطرح ساخت، با این عقیده که مالیات متناسب سبب درآمدهای بیشتری برای دولت

می‌گردد و موجبات گسترش زمینهای زراعی زیر کشت را فراهم می‌آورد. وی اصول عدالت و برابری در مالیات بندی را نیز مورد توجه قرار داده بود.

در بخش هزینه‌های عمومی، ابویوسف خطوط اساسی هزینه‌ها شامل پروژه‌های آبیاری، سیستم حمل و نقل (پلها) و غیره را مطرح ساخت، همچنین او بر قانون اخلاقی و اسلامی رفتار دولت در قبال پول عمومی تاکید داشته است:

بنابر نظر وی این امانتی است از طرف خداوند که بخاطرآن دولت مورد مواخذه نیز قرار خواهد گرفت و در نتیجه دولت باید بخوبی وظیفه امانتداری را مراعات نماید.

ابوعبید (وفات ۸۳۸ میلادی)، الماوردی (وفات ۱۰۵۸ میلادی) و بسیاری دیگر، منابع درآمد دولت، هنجارهای مربوط در جمع آوری و ارزشهای اسلامی در هزینه کردن آن را مورد بحث قرار داده‌اند.

ابوبکر الطرطوسی (٤٥٠ بعد از هجرت) مفهوم، توان پرداخت ، در اصول مالیات بندی را مطرح ساخت، بدین معنا که مالیات باید بر مازاد درآمد پس از تامین تمامی نیازهای اساسی بسته شود زیرا کسانیکه مازاد درآمد ندارند قادر به پرداخت مالیات نمی باشند.

از اینجا ایدهٔ «حداقل درآمد برای پرداخت مالیات» یعنی درآمدی که پایینتر از آن از بخشودگی مالیات برخوردار می‌شود، بدست می‌آید و بطور ضمنی نیز رهیافت توانایی پرداخت مالیات در اصول مالیات بندی مشخص می‌گردد. ابوبکر الطرطوسی همچنین نیاز به عدالت و خیرخواهی در جمع آوری مالیاتها، بدون ظلم و تعدی به کسی و بی‌عدالتی و آسیب به پرداخت کنندگان مالیات را مورد تاکید قرار می‌دهد.

در استقراضهای عمومی، غزالی(۱۱۱۱- ۱۰۵۸م) زمانی اجازه این کار را می‌دهد که دیگر منابع معمولی درآمدهای دولت جهت پوشش هزینه‌های دفاعی و غیره کافی نباشد.

ابن خلدون (١٤٠٤-١٣٣٢م). تحلیلی مثبت از اثر مالیات بر فعالیتهای اقتصادی ارائه نمود، بنابر عقیده وی وضع مالیات‌های سنگین موجب می‌شود تا فعالیتها و نیز تولید و جمعیت (با عطف توجه به مهاجرت) کاهش پیدا کند که این امر نیز در نهایت باعث کاهش درآمدهای مالیاتی از طریق کاهش «پایه مالیاتی» می‌گردد. وی همچنین بحثی پیرامون «سیاست مدیریت تقاضا» در قالب مالیاتهای پایین و

هزینه‌های بالای دولت در طی دوران رکود اقتصادی را مطرح کرد که امروزه بطور متعارف عقیده بر آن است که این نظریه در اواسط قرن بیستم میلادی توسط کینز و در کتاب « نظریه عمومی اشتغال بهره و پول» مطرح شده است.

مقریزی «۱٤٤۲-۱۳٦٤م» مسأله «بار مالیات» را نیز مورد تجربه و تحلیل قرار داد. اگر مالیات بصورتی کارا پرداخت نشده باشد بار مالیاتی به سمت مصرف کنندگان منتقل خواهد شد در حالیکه انتظار می‌رود مالیات از سود تولیدکنندگان و تجار گرفته شود.

در نتیجه تقاضای کالای مربوطه بخاطر قیمت‌های تعدیل شده بدلیل مالیات کاهش خواهد یافت که این امر نیز به نوبه خود عرضه کنندگان و کل اقتصاد را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

در بخش هزینهای عمومی، طرطوسی گسترش تولید زیر ساختهای فیزیکی و کالاهای عمومی را مورد تأکید قرار می‌دهد او همچنین پرداخت یارانه به نیازهای اساسی را در جهت رفاه انسانها مورد توجه قرار داده است.

مقریزی، مباحث بودجه و تهیه آن شامل جمع آوری اطلاعات لازم و بحث پیرامون دیگر موضوعات مربوط به بودجه را که از وظایف «دیوان» می‌باشد، مورد تحلیل قرار می‌دهد. وی همچنین، ابزار مربوطه، نظارت و کنترل بودجه توسط نهادهایی مانند دیوان بررسی و تحقیق را مطرح ساخت.

توسعه اقتصادی

بر خلاف صوفیها، اکثر نویسندگان مسلمان بر فعالیتهای اقتصادی درچارچوب هنجارهای اسلامی و در جهت نیل به رفاه بشری در این جهان و جهان آخرت تأکید می‌کردند. مزایای ثروت یا «توسعه اقتصادی» این است که شخص را قادر می‌سازد تا زندگانی بهتری داشته باشد و همه وظایف اسلامی خود شامل حج، زکات را به خوبی انجام دهد. طرطوسی به پدیده‌ای اشاره کرده است که جهان پیشرفته کنونی با آن دست به گریبان است: بنیه ضعیف اقتصادی باعث بی‌ثباتی سیاسی، دفاع ملی ضعیف و استیلاء سیاسی - اقتصادی قدرتهای برتر می‌گردد و از سویی دیگر بنیه قوی اقتصادی باعث قدرت سیاسی،کنترل، استیلاء وامنیت خارجی یک ملت می‌شود. ذهن خلاق طرطوسی بوضوح این پدیده را درک می‌کرد فلذا مسلمانان را تشویق به نیل به پیشرفت اقتصادی در چارچوب ارزشهای اسلامی می‌نمود.

ابن القیم تأکید فراوانی نسبت به توسعه کشاورزی اظهار میدارد. از نظر او افرادی وجود دارند که صاحب زمین می‌باشند ولی نمی‌خواهند و یا نمی‌توانند در آن زراعت کنند و افرادی دیگر نیز وجود دارند که قادر به زراعت می‌باشند و قصد آنرا دارند ولی زمین در اختیار ندارند، بر این اساس او نظام تسهیم و تقسیم محصول در بخش کشاورزی را مورد توجه قرار می دهد.

بنابر عقیده او اینکه بعضی زمین را فراهم نمایند و بعضی دیگر آن را به زیر کشت ببرند و در مورد تقسیم محصول با یکدیگر به توافق برسند به یک فرایندی عادلانه توصیف شده است.

البته بحثی بین فقها وجود دارد که آیا تقسیم محصول کشاورزی بدین صورت جایز است یا خیر؟ بنابر نظر اقتصاددانان معاصری که در مورد جهان سوم تحقیق کرده‌اند، نظام تقسیم محصول کشاورزی را نظام مناسبی برای استفاده از زمین در بخش کشاورزی نمی‌دانند.

ابن تیمیه «۱۳۲۸- ۱۲٦۳م» بر این نکته تأکید داشت که هر فرد باید از حداقل استاندارد زندگی تضمین شده‌ای برخوردار باشد تا بتواند وظایف خود در قبال خانواده، دیگر مردم و خداوند را به نحواحسن انجام دهد.

او وجهی دینی برای فعالیت‌های اقتصادی که منجر به توسعه اقتصادی میشود ارائه کرد مبنی براینکه فعالیت کشاورزی، صنعتی و تجاری که برای ارضای نیازهای اساسی مردم ضروری می‌باشد، «واجب کفایی» هستند.[١٤]

یکی از مهمترین نظریات وی اینست که، تضمین برآورده ساختن نیازهای اساسی همه مردم از وظایف دولت می‌باشد.

در توسعه اقتصادی رهیافت نیازهای اساسی از ایده‌های جدید این رشته می‌باشد، به هر حال ابن‌حزم«۱۰٦٤-۹۹٤م» در قرن ۱۱ موضوع نیازهای اساسی که شامل مواد غذایی، نوشیدنی، لباس و سر پناه می‌باشد را مطرح ساخت، وی مسئولیت و ضمانت برآورده ساختن نیازهای اساسی فقرا را برعهده دولت می‌داند و به نقش اغنیاء نیز تأکید می‌کند.

شاه ولی الله«۱۷٦۲-۱۷۰۳م» اثرات زیان آور نابرابری زیاد در توزیع درآمدها را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد، به نظر وی تمرکز درآمد باعث تولید کالاهای لوکس در جامعه می‌شود. که این امر به نوبه خود باعث تولید ترکیب کالاهایی می‌شود که

از نظرعموم جامعه نامطلوب می‌باشد، که همه اینها در نهایت باعث زیان فقرا می‌گردد.

نظام تأمین اجتماعی

تأمین اجتماعی در نظام اقتصادی اسلام بدین جهت ایجاد شده تا نسبت به افراد فقیر، نیازمند، بیکار،ایتام،معلولین،... حمایت لازم صورت گیرد. این نهاد باسهم کمکهای ارادی و غیر ارادی«زکات» افراد ثروتمند جامعه تشکیل می‌شود و در این زمینه در منابع اصیل اسلامی یعنی قرآن و سنت به آن اشاراتی شده است. علاوه بر مباحث دقیق فقهی ، برخی از محققین اسلامی نظام زکات و دلایل اساسی آن و مباحث دیگر که در نظام اسلامی منحصر به فرد می‌باشد را مورد تجربه و تحلیل قرار داده‌اند.

علاوه بر این بعضی از متفکرین اسلامی بصورت موضوعی یا مقوله‌ای استفاده از نهادهای عمومی بدین منظور را مورد تأکید قرار داده‌اند (طرطوسی). البته باید خاطر نشان ساخت که این تأکید فقط منحصر به استفاده از زکات نیست بلکه در زمینه استفاده از خزانه دولتی و فراهم کردن کمکهای مالی سازمان یافته برای افراد نیازمند نیز تأکید وجود دارد که می‌توان آنرا مفهومی بنیادین از نظام تأمین اجتماعی دانست که زکات زیر مجموعه‌ای از این نظام می‌باشد، بطوریکه اندازه آن بزرگتر و یا حداقل، برابر درآمدهای زکات می‌باشد. برخی از کشورهای پیشرفته، درجات مختلفی از نظام تأمین اجتماعی را ارائه کرده‌اند که بر پایه جهت گیری ایدئولوژیک رهبری سیاسی آنها بنا نهاده شده که به لحاظ یک دیدگاه کلان، مفهومی همانند آنچه که در کارهای طرطوسی ملاحظه میشود ندارد. صرفنظر از تفاوت مزبور ایده نظام تأمین اجتماعی کنونی به صراحت در آثار طرطوسی مشهود می‌باشد.

تقسیم کار

در ادبیات معاصر پیرامون تاریخ عقاید اقتصادی، تحلیل اهمیت تقسیم کار به آدام اسمیت اقتصاددان سده هجدهم باز می‌گردد. البته این موضوع توسط غزالی «۱۱۱۱-۱۰۵۸م» و دیگران نیز مورد بحث قرارگرفته است، به نظر ایشان، تعدد و گوناگونی ابناء بشر ایجاب می‌کند که بین آنها همکاری و تقسیم کار وجود داشته باشد.

بطور واضح ودرمثالی آشکارتر غزالی با استفاده از مثال کارخانه سوزن سازی مشابه مثال اسمیت درمورد کارخانه سنجاق سازی که ۷ قرن بعد مطرح گشت، نیاز به تقسیم کار را مطرح ساخت. به طریق مشابه، ابن خلدون«۱٤۰٤-۱۳۳۲م» بدین گونه بحث می‌کند که بشر اگر تنها باشد به سختی قادر است که حتی غذای خود را تأمین کند. به نظر وی نتیجه اینست که بشر نیاز به ٦تا ۱۰ نوع از خدمات دارد که باید بین افراد مختلف تقسیم گردد و در نهایت در جامعه مبادله صورت گیرد. به نظر وی تقسیم کار در نهایت موجب تخصصی شدن کارها خواهد شد، و این همان مفهومی است که بعدها توسط آدام اسمیت مطرح گردید.

اینها فقط نمونه‌هایی گزینش شده از عقاید اقتصادی در آثار نویسندگان مسلمان اولیه بود. و از اینجا مشخص می‌گردد که فرد هرچه بیشتر به آثار نویسندگان معاصر مراجعه کند بیشتر قادر خواهد بود تا نقش مسلمانان در شکل گیری اقتصاد را دریابد و اگر به آثار چارلز عیسوی در مورد ابن‌خلدون نگاهی بیندازیم بیشتر به این نکته پی خواهیم برد.

برخلاف نظر مرکانتیلیست‌ها، ابن خلدون در می‌یابد که منبع اصلی ثروت تولید است نه تجارت.وی همچنین به این نکته پی می‌برد که طلا و نقره به غیر از اینکه از اجزاء تشکیل دهنده ثروت می‌باشند- یعنی همان چیزی که بطور وسیع در اروپا و جاهای دیگر تا قرون ۱۷ و ۱۸ مورد اعتقاد بود- مثل آهن صرفاً یک فلز بوده و به جهت ثبات نسبی قیمتهای آنها وسیله مناسبی جهت مبادله و ذخیره ارزش بوده و از این حیث است که شیء ارزشمندی قلمداد می‌شود. وی قبل از لاک و هیوم درمی‌یابد که هر کشوری طلای مورد نیاز خود را از طریق تجارت خارجی بدست می‌آورد و کشور تولید کننده طلا لزوماً ثروتمندترین کشور نیست... وی تأثیر عوامل عرضه و تقاضا در قیمتها و از جمله دستمزدها را درمی‌یابد وخاطر نشان می‌سازد که ارزش یک کالا به میزان کاری است که درآن صرف شده است... او به وضوح نقش تجارت را دریافته و بسیاری دیگر از خدمات نظیر خدمات داروئی ، آموزشی و حتی آوازخواندن و دیگر خدمات را شناسایی می‌کند و در این زمینه خود را روشن‌بین‌تر از اسمیت نشان می‌دهد... ابن‌خلدون قبل از دورکهیم اعلام می‌دارد که تقسیم کار سبب تقویت انسجام اجتماعی می‌گردد او همانند مارکس تأثیر عظیم عوامل اقتصادی برزندگانی اجتماعی و سیاسی افراد را فهمیده

بود...حتی نظرات وی در مورد مالیه عمومی ما را به یاد مدافعین هزینه‌های دولت می‌اندازد که هدفشان تشویق فعالیتهای اقتصادی است.

ولی اگر نظرات ابن خلدون در مورد«اقتصاد محض» وی را شایسته لقب اقتصاددان پیشرو می‌سازد، نظرات وی پیرامون «اقتصاد اجتماعی» بسیار پیشرفته‌تر است، وی واضح‌تر از بسیاری از اقتصاددانان معاصر پیوند عوامل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جمعیتی را تشخیص داده بود.[۱۵]

پدیده معاصر اقتصاد اسلامی

معرفت در تمامی شاخه‌هایش با تلاشهای محققین اسلامی در طول دوران اوج و ترقی اسلام، رشد و گسترش یافته است بطوریکه مراکز اسلامی بعنوان کانون توجه جویندگان علم حتی عالمان غرب، قرار گرفته بود. همانطور که انتظار می‌رفت تلاشهای تحقیقاتی مانند بسیاری امور دیگر پس از اینکه عصر طلایی اسلامی چند قرن پیش به سر آمد و سپس غرب موتور تحقیقات علمی را به حرکت درآورد، تحت تاثیرات سوء استعمار قرارگرفت.

اقتصاد به عنوان رشته‌ای رسمی‌زاده عصر استعمار می‌باشد و غربی‌ها دقیقاً کار را از جایی ادامه دادند که پیش از آن توسط مسلمین تکامل یافته بود. و طبیعتاً مسلمانان در این دوره در زمینه تکامل رسمی رشته اقتصاد عقب افتادند.

با پایان عصر استعمار- همانگونه که از تلاشهای تحقیقاتی مسلمانان در تمامی رشته‌ها هوید است- مسلمانان دوباره در حال بدست آوردن نیروی از دست رفته می‌باشند و طبعاً اقتصاد نیز از این امر مستثنی نیست.

بانگاهی به تأکید اقتصاد اسلامی و بانکداری اسلامی در مقایسه با نظامهای سرمایه‌داری و سوسیالیستی بر حذف ربا که یکی از زیانبارترین مسائل اقتصاد غرب می‌باشد، می‌توان رشد ادبیات اقتصادی اسلامی را مشاهده کرد.

بسیاری بر این عقیده بودند که مفهوم بانکداری اسلامی، مفهوم اتوپیایی و ایده‌آل می‌باشد ولی اقتصاددانان اسلامی معاصر و بانکداران اسلامی کارایی این نظام را چه در عمل و چه در نظریه به اثبات رسانده‌اند.

بانکهای اسلامی هم اکنون در کشورهای مسلمان و برخی کشورهای غیر مسلمان در حال ایفای نقش می‌باشند بعلاوه نظام زکات نیز در برخی کشورهای مسلمان در حال اجرا است.

البته این نظامها به گونه‌ای که مورد انتظار و پسندیده می‌باشد نمی‌توانند همه آثار مثبت خود را داشته باشند زیرا این نظامها هم اکنون در فضای بیگانه و آلوده به ربا در حال ایفای نقش می‌باشند. یک دوچرخه زمانیکه قسمتی از یک ماشین به آن بسته شده باشد با چه سرعتی می‌تواند حرکت کند؟

لازم است دوچرخه‌های قدیمی کنارگذاشته شده و ماشینهای قویتری در اختیار گرفته شود، ماشینهایی که در گذشته متعلق به همین سیستم بوده است، آن گاه شاهد خواهیم بود که این ماشین‌ها با چه سرعتی حرکت می‌کنند. تحقیقات اقتصاد اسلامی به زمینه‌های دیگری مانند اقتصاد خرد، اقتصاد کلان، اقتصاد مالی، اقتصاد پولی، توسعه اقتصادی و غیر کشیده شده است. البته مشکلاتی نیز وجود دارند که عبارتند از:

اولاً؛ نقصان و ضعفی که در زمینه پیشینه لازم جهت اینگونه تحقیقات مشاهده می‌شود. یعنی متخصصین شریعت در زمینه علم اقتصاد اطلاعات کافی ندارند و اقتصاددانان نیز اطلاعاتی کافی از شریعت ندارند.[۱۶]

ثانیاً؛ لازم است با نگرشی جامع و کامل از اقتصاد اسلامی به پیش برویم نه با دیدی جزئی و ناقص که تاکنون مطرح بوده است.

ثالثاً؛ در زمینه حمایت از فعالیتهای تحقیقاتی نیز آنچنان که شایسته است اقدامی صورت نمی‌گیرد.

و بالاخره اینکه مراکزی که وظیفه تعلیم اقتصاد اسلامی را برعهده دارند محدود می‌باشند که البته وجود این مراکز در جهت پیشرفت اقتصاد اسلامی لازم است. همچنین این پیشرفت، نیازمند همکاری تمامی مسؤولان مربوطه از جمله مربیان، محققین، سیاستگذاران و رهبران سیاسی جهان اسلام می‌باشد.

البته باید خاطر نشان ساخت که پشتوانهٔ لازم جهت تحقیقات اقتصاد اسلامی مورد نیاز است که این پشتوانه‌ها شامل مهارتهای تحلیلی اقتصاد، شناخت منابع اسلامی مربوطه و روش شناسی استخراج قواعد اسلامی از منابع اسلامی می‌باشند.

عامل روش شناسی استخراج قواعد اسلامی به ما کمک می‌کند تا در بهینه‌یابی، محدودیتها را مد نظر داشته باشیم و همچنین چارچوب تحلیلی لازم را نیز در اختیار ما قرار می‌دهد، در حالیکه عوامل دیگر، مهارتهای تحلیلی را در موضوعات جدید فراهم می‌سازند.

لازم به ذکر است که تلاشهای مختلفی، هر چند بصورت نا کارا و غیر کافی، درمورد موضوعات و مشکلات اقتصاد اسلامی صورت گرفته که البته موفقیت در این زمینه بستگی به تلاشهای همه جانبه و حمایتهای کسانی دارد که در این زمینه وظیفه‌ای بر دوش خود احساس می‌کند.

پی نوشت ها:

۱- See,for example , the Qur'anic verse ۲:۲۷۵ in books of Tafsir for discussion on interest.

۲- See,for example, the Qur'anic verses ٦۲:۱۰; ۲۸:۷۷; ۲۲:۲۲; ۱٦:٥ ۸, ۱۰-۱٦ in books of Tafsir for relevant discussion.

۳- for example, Imam Muhammad bin al- hasan, kitab al-Asl, Karachi: Idarah al – Qur'an wa al– Ulum al-Islamiyyah.

٤- برای مطالعه آثاری از یک صوفی می‌توانید به کتاب احیاء علوم الدین امام غزالی مراجعه کنید. ضمناً کتاب حاضر نیز مقاله‌ای پیرامون آثار غزالی اختصاص داده است.

٥- بعنوان مثال، ابویوسف، کتاب الخراج خود را در ۱۷ سال پایانی عمر خود به رشته نگارش در آورد که دقیقاً مصادف با دورانی بود که وی سمت «قاضی» و«قاضی القضاتی» را در دربار خلفای عباسی شامل المهدی، الهادی و هارون الرشید بر عهده داشت.

٦- For an excellent exposition of these sources, see Dr. Muhammad Nejatullah siddiqi, "Sources of Islamic Jurisprudence", in Dr. Hasmet Basar (ed.), Management and Development of Awqaf properties, Jeddah: IRTI, Islamic Development Bank, ۱۹۸۷, pp. ۱-۱٤.

۷- برای دسترسی به منابعی بیشتر می‌توانید به منبع زیر نیز مراجعه کنید:

Dr. Muhammad Nejatullah Siddiqi, op , cit., pp. ۷ - ۱۲

۸- Ibid, p. ۱۰.

۹- Ibid, p.۱۱.

۱۰- Abraham L. Udovitch, partnership and profit in medieval Islam, princeton: princeton university press, ۱۹۷۰, p. ۲٦۱.

۱۱- البته نگارندگان این مطلب ضرورتاً به دنبال اثبات این مطلب نمی‌باشند که نشان دهند اندیشمندان مسلمان، اولین کسانی بودند که نظریات اقتصادی یاد شده را ارائه داده‌اند، بلکه دنبال آنند که نشان دهند: ریشه بسیاری از نظریات و تئوریهای پیشرفته اقتصادی در آثار اندیشمندان مسلمان مورد بحث قرار گرفته است که این امر حتی قرنها پیش از آنکه رشته مستقلی بنام اقتصاد بوجود آید، اتفاق افتاده است.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۲- For example, Ibn Taimiyyah, Ibn al – Qayyim, al Ghazali, and al – shizari.

۱۳- این تعریف اگر چه از زبان نویسندگان مطرح شده اما در اصل از مفهوم «قیمة المثل» ابن تیمیه اخذ شده است.

١٤- «فرض کفایه» به معنای وظایف واجب در یک جامعه می‌باشد که این وظایف می‌تواند توسط یک گروه از افراد جامعه و یا تمامی آنها انجام گیرد اما اگر هیچ یک از اعضای جامعه اقدام به انجام آن نکنند، تمامی آنها مورد بازخواست قرار خواهند گرفت.

١٥ - Charles Issawi, An Arab Philosophy of History, London: John Murray. ١٩٦٣,pp.١٥-١٧.

١٦ - تفکر استعماری در نظام آموزشی کشورهای اسلامی چنان تأثیر گذار بوده که متخصصین امور شریعت از سایر علوم هیچ‌گونه آگاهی ندارند و در مقابل، کسانی هم که آموزشهای عمومی دیده‌اند فاقد هرگونه تخصص در علوم اسلامی می‌باشند.

فصل دوم

اندیشه اقتصاد اسلامی: مبانی، تکامل و جهت گیری مورد نیاز

محمد نجات ا... صدیقی

مقدمه

تفکر اقتصاد اسلامی، عکس العمل متفکرین مسلمان به چالشهای اقتصادی زمان خود می‌باشد و طبیعتاً، از آموزه‌های قرآن و سنت الهام گرفته و ریشه در آنها دارد. ولی خرد و تجربه نیز گاهی نقش خود را بازی کرده و هنگامی که اندیشه‌ای در حال شکل‌گیری است، تاثیرات زمانی و مکانی راوارد آن می‌سازند. در نتیجه، ما از چهارده قرن تاریخ متعلق به خود میراثی گوناگون و غنی از آثار مربوط به موضوعات اقتصادی بدست آورده‌ایم که برخی همیشگی و برخی مقطعی بوده‌اند. با هدف اشاره به این میراث گرانقدر سعی می‌شود تا با دیدی کلی به برخی از آثار نویسندگانی خاص اشاره شود.

منبع تمامی تفکرات اسلامی و از جمله اندیشه‌های اقتصادی، قرآن و سنت است.من قصد ندارم مستقیماً، به مسائل اقتصادی مطرح شده در این منابع بپردازم بلکه علاقه من به مطالبی است که مورد توجه روشنفکران نسل‌های گوناگون قرار گرفته است. در ابتدا، مقطع زمانی تا سال ۴۵۰ بعد از هجرت که شامل دوران تمامی پیشوایان مذاهب مهم فقهی، صوفیها و فلاسفه بزرگ اولیه می‌باشد را بعنوان دوره اول در نظر می‌گیریم.

سپس دوران پس از قرون ٤ و٥ و نهایتاً دوره زمانی معاصر که از سال ۱۳۵۰ بعد از هجرت شروع شده را مد نظر قرار داده و به نقد و بررسی اقتصاد اسلامی در این دوره‌ها می‌پردازیم و در نهایت برخی نگرشهایی که در راه جهت‌گیری آینده حائز اهمیت است را بدست میدهیم.

پایه‌های اقتصاد اسلامی(تا سال ٤٥٠ بعد از هجرت / ۱۰۵۸ میلادی)

اولین کسانی که در صحنه روشنفکری اسلامی مطرح شدند فقها بودند که بعداً صوفیها و فلاسفه نیز به آنها ملحق شدند.

در آغاز دوره زمانی مورد مطالعه، فقها، صوفیهاو فلاسفه افرادی مختلف بودند ولی هرچه به جلوتر می‌رویم اکثر محققین بزرگ، پیش از آنکه در هر یک از رشته‌های فوق دارای تخصص شوند، اطلاعاتی کافی درهمه رشته‌ها کسب می‌کردند لذا لازم است پیش از آنکه بطور اختصاصی به تمرکز بر چهره‌های شاخص هر رشته بپردازیم: نگاهی داشته باشیم به طرق مختلفی که هر یک از سه رشته فوق الذکر نقشی در پیدایش تفکر اقتصاد اسلامی داشته‌اند.

تمرکز فقه بر مسائلی است که مورد نیاز شریعت می‌باشدو فقها در این رشته فقط هنگامی به بحث پیرامون «آنچه که هست» پرداخته‌اند که درچارچوب فقهی مورد نیاز بوده است. البته توصیف و توضیح پدیده‌های اقتصادی موضوع اصلی بحث آنها نبود بلکه آنها اغلب درتلاش برای یافتن امور مطلوب، به بحث مصلحت و مفسده در فعالیت‌های اقتصادی پرداخته‌اند. آنها همچنین با توجه به راهنمائیهای قرآن و سنت، بررسی اثرات مثبت رفتارها و یا سیاست‌های توصیه شده و یا اثرات سوء ممنوعیت هر یک از این رفتارها را نیز مد نظر قرار داده‌اند.

تحلیل‌های مورد نظرفقها اغلب در چارچوب اقتصاد دستوری صورت گرفته است که هر از چندگاهی برخی از دیدگاههای اثباتی نیز در جهت روش شدن بحث بکار برده شده است همچنین عموماً بحثهای تفصیلی و دقیق پیرامون رفتارهای عادلانه و یا سیاستهای صحیح و مناسب، و بحث پیرامون حدود مجاز در اداره امور دنیوی مورد توجه فقها بوده است لیکن داشتن دیدی جهانی از جامعه و کار با مقولات فکری جهانی از نکاتی است که فقها، تا حدودی نسبت به آنها بی اعتنا بوده‌اند. تاثیر مهم تصوف(یا زهد) بر تفکر اقتصادی اسلام این بوده که متصوفه مخالف هرگونه بهای بیش از حد دادن به ثروت مادی بودند و بر اعمال نوع دوستانه و هر نوع خدمت به بندگان خدا بطور جدی تأکید داشته‌اند. آنها تأکید فروانی به هدف غایی روح انسانی و نهایتاً اتصال این روح به منبع اصیل خود داشتند و شخصاً دلبستگی‌های خود را با حداقل کردن توجه به ارزشهای مادی و ستایش از تقوی و صفات برتری که باعث سعادت در جهان آخرت و زندگانی سعادتمندانه در این دنیا می‌شود نشان می‌دادند.

فلاسفه مسلمان با پیروی از فلاسفه بزرگ یونان و خصوصاً ارسطو(۳۲۲-۳٦۷ قبل از میلاد مسیح) البته با تبعیت صادقانه از شریعت – به شکلی جامع به بحث پیرامون سعادت پرداختند و رهیافت آنها رهیافتی بود جهانی و عقلانی. آنها در جستجوی جامعه وفرد ایده‌آل بودند که بواسطه راهنمائیهای عقل بشری هدایت شده است و البته مطمئن بودند که به همان نتایجی که بر عهده حقیقت وحی و شریعت می‌باشد دست خواهند یافت.

روش‌شناسی آنها، مجال بیشتری به تحلیل اقتصاد اثباتی از پدیده‌ها می‌داد. بطور کلی روش تفکر فلاسفه مسلمان آنها را به سوی تمرکز بر پدیده‌های کلان

اقتصادی سوق می‌داد در حالیکه در مقابل آنان، فقها بر موضوعات اقتصادی خرد تأکید داشتند.

در حالیکه فلسفه و تصوف مختص گروهی خاصی می شد لیکن قوانین فقهی این چنین نبود و برای همگان عرضه می‌شد. پس جای تعجب نیست که جریان اصیل تفکر اقتصاد اسلامی توسط فقها راه‌اندازی شد ولی فلاسفه و صوفیان فقط در اضافه نمودن اجزائی به این جریان و آماده سازی مسیر برای دستیابی به نتایج حاصله در دوره‌های بعدی، موفقیتی کسب کردند.

حال به بررسی نکاتی چند پیرامون عقاید چند تن از محققینی خواهیم پرداخت که سهمی در پیدایش اندیشه‌های اقتصاد اسلامی داشته‌اند.

ابویوسف(۱۸۲-۱۱۳ هجری قمری/ ۷۹۸-۷۳۱ میلادی)

ابویوسف اولین فقیهی بود که رساله‌ای جامع پیرامون سیاست اقتصادی به رشته تحریر درآورد. بعدها فقهای دیگری آثاری مشابه با«کتاب الخراج»[۱] ابو یوسف منتشر نمودند.

تأکید برمسئولیت اقتصادی حاکم در خصوص تأمین نیازمندیهای افراد و گسترش سلطنت و کشور خود، عدالت و برابری در مالیات بندی و وظیفه حاکم در مقابل درآمدهای دولتی بعنوان امانت و همچنین حسابرسی هزینه‌ها، نظریاتی هستند که در آثاراوو دیگران نیز مطرح شده است.

وی به شدت مخالف تیولداری بود و پیشنهاد می‌کرد مالیات متناسب بر محصولات کشاورزی بسته شود که این نوع مالیات بندی عادلانه‌تر بوده و باعث گسترش زمینهای زراعی زیرکشت می‌گردد که بالمآل موجب افزایش درآمدها نیز میشود. او پیشنهادات دقیقی در مورد افزایش هزینه‌های ساخت پلها، سدها و عمل آبیاری مطرح ساخت.

اگر چه سهم اصلی وی در بخش مالیه عمومی می‌باشد ولی مباحث دیگری مثل کنترل قیمتها را نیز مطرح ساخته است و این مباحث به او اجازه داد تا چگونگی تعیین قیمتها و آثار مالیاتهای مختلف را بررسی نماید.

محمد بن‌حسن(۱۸۹-۱۳۲ هجری قمری/ ۸۰٤-۷۵۰ میلادی)

محمد بن‌حسن رسالهٔ کوچکی پیرامون «کسب» نوشت و آن را «کتاب الاکتساب فی الرزق المستطاب»[۲] نام نهاد. او در این رسالهٔ کوتاه، درآمدهای مشروع

و راههای بدست‌آوردن آن یعنی: اجاره، تجارت، زراعت و صناعت[3] را مورد بحث قرارداد و قواعد شرعی که برای اداره این فعالیتها مورد نیاز می‌باشد را مطرح ساخت. نویسنده همچنین رفتار مصرفی پسندیده مسلمانان را توصیف نموده و پسندیده بودن صدقه و ناپسند بودن تکدی و دریوزگی را مورد تأکید قرار داد. وی با انتقاد از صوفیهائی که از فعالیتهای اقتصادی اجتناب کرده و همچنین از دیگران نیز غذا دریافت نمی‌کنند؛ بیان می‌دارد:فرد باید به اندازه‌ای درآمد داشته باشد که نیازهای خود را برطرف ساخته و بقیه رانیز در جاهای دیگر و بخصوص افرادی که حمایت مالی از آنها بر عهده شخص می‌باشد، هزینه نماید.

بعلاوه شخص آزاد است تا درآمد مازاد بر مصرف داشته باشد و اقدام به پس‌انداز نماید یا صرفاً به درآمدی در حد مصرف اکتفا نماید و هر دوی این حالات بین صحابه پیامبر(ص) و تابعین آنها وجود داشته است.[4]

«کتاب الاصل»[5] محمد بن‌حسن و برخی دیگر از آثار فقهی، به بحث پیرامون برخی از انواع معاملات از جمله : «سلم»، «شرکت»«مضاربه» و غیره پرداخته‌اند که آثار فقهی دیگر ابویوسف نیز از این قبیل میباشند. و همه اینها پایه و اساس فقه مذهب حنفی را تشکیل می‌دهند.

رساله‌هایی از محمد بن‌حسن که در بالا ذکر شد به بحث پیرامون رفتار اقتصادی افراد مسلمان می‌پردازد در حالیکه آثار ابویوسف در حقیقت نظر مشورتی وی پیرامون سیاست عمومی و به حاکم زمان خود می‌باشد. در مجموع اثار ابویوسف و محمد بن‌حسن نشان دهندهٔ نظر جامع این فقهاء پیرامون حیات اقتصادی مسلمانان چه بصورت فردی و چه بصورت جمعی می‌باشد، اگر چه در نظرآنان سعادت بشر در زندگانی آن جهانی می‌باشد ولی نظری مثبت و خوش بینانه به فعالیتهای اقتصادی دنیوی نیز داشته‌اند.

توجه اصلی آنان به نقش دولت در تضمین برآورده ساختن حوائج مردم، عدالت در ارتباطات بشری و توسعه اقتصادی می‌باشد.

ابوعبید (وفات: ۲٤٤ هجری قمری/ ۸۳۸ میلادی)

«کتاب الاموال»[6] ابوعبید اثری است جامع در مالیه عمومی اسلام. این کتاب با فصلی خلاصه پیرامون «حقوق متقابل حکام و زیردستان» آغاز می‌شود و سپس به بحث پیرامون انواع ثروتی که در اختیار حاکم می‌باشد و روش حاکم در ادارهٔ این ثروتها و مبانی آن درکتاب(قرآن) و سنت، می‌پردازد و در باقی مانده کتاب که بیش

از کتاب ابویوسف می‌باشد بحث جمع‌آوری و هزینه سه نوع از درآمدهایی که در فصل دوم بدانها پرداخته شده یعنی: زکات (شامل عشر)، خمس مال بدست آمده از گنج و جنگ وفیء که شامل خراج و جزیه می‌شود و دیگر درآمدهایی که تحت عنوان این دو مجموعه قرار نمی‌گیرد مانند اموال پیدا شده، مال بی وارث و غیره رامطرح می‌سازد.

این کتاب در زمینه تاریخ اقتصادی دو قرن نخست اسلام کتابی است غنی و همچنین خلاصه‌ای است از احادیث معتبر از رسول اکرم (ص) در مسائل اقتصادی که از طریق صحابه و تابعین نقل شده است.

ابوعبید فقط نقل کننده عقاید دیگران نبود، بلکه در موضوعات مختلف گزیده‌ای از میان آراء مختلف و یانظر برگزیده خود که براساس شریعت و عقل می‌باشد را مطرح می‌ساخت.

وی پس از بحث پیرامون نظرات مختلف در مورد اینکه چه مقدار درآمد از طریق زکات بدست می‌آید، به شدت با قرار دادن سقف در میزان آن مخالفت می‌ورزد.

مسئله مهم در نظر او رفع حوائج مردم و حفظ آنها از اثرات سوء برآورده نشدن نیازهایشان حتی اگر مستلزم صرف مبلغ زیادی از پول در یک مورد خاص باشد بوده است.[۷]

حریث ابن اسد المحاسبی(وفات:۲٤۳هجری قمری/۸۵۹ میلادی)

حریث ابن اسد المحاسبی آثار متعددی در مورد تصوف دارد که شامل رساله‌های کوچکی درمورد طریقهٔ کسب معاش می‌باشد و اخیراً تحت عنوان «المکاسب»[۸] به چاپ رسیده است.

او در جایی می‌گوید: «افرادی که در جستجوی معاش برای تأسیس حقی تلاش می‌کنند و در تجارت و صنعت و فعالیتهای دیگر از حدود غیر مجازی که خداوند متعال وضع کرده، پرهیز می‌نمایند؛ اینگونه افراد شایسته تقدیر اهل معرفت می‌باشند»[۹] المحاسبی سپس این بحث را مطرح می‌سازد که چگونه صحابه پیامبر(ص) این توصیه‌ها را اجرا می‌کردند و بیان می‌دارد که کنار کشیدن از فعالیتهای اقتصادی، آنگونه که گروهی از مردم بدان معتقدند تناسبی با آموزه‌های حقیقی اسلام ندارد.

وی سپس تأکید می‌کند که باید از سودها و دستمزدهایی که با انجام امور ناپسند بدست آمده‌اند، اجتناب کرد. افراد باید مخلص باشند و در تجارت با هدف کمک به دیگر مسلمانان شروع به فعالیت نمایند. جالب است بدانیم که نویسنده به سرزنش تجار زمان خود می‌پردازد که: «گویا به جهان آخرت ایمان ندارندو خود رامشغول به انواع فعالیتهای غیر مجاز نموده‌اند».[۱۰]

جنید بغدادی (وفات: ۲۹۷ هجری قمری/ ۹۱۰ میلادی)

جنید بغدادی یکی از متصوفه بزرگ بود که در عین حال تاجری بود با سرمایه فراوان و اکثر ثروت خود را در راه دوستان صوفی فقیر خود هزینه نمود.

به نظر وی ضرورت وجود تصوف به خاطر: «پرهیز از انگیزه‌های خود پسندانه، شکوفایی قابلیتهای روحی، دل بستن به علم حقیقی، انجام بهترین اعمال جهت ذخیره آخرت،آرزوی نیک برای تمامی افراد جامعه، اعتقاد حقیقی به خداوند و اطاعت از پیامبران(ص) در مسائل شریعت» می‌باشد.[۱۱]

ماوردی (وفات: ٤٥٠ هجری قمری/ ۱۰۵۸ میلادی)

کتاب «الاحکام السلطانیه»،[۱۲] ماوردی رساله‌ای است پیرامون دولت و حکومت که در کنار موضوعات دیگر به بحث پیرامون وظایف حاکم، درآمدها و هزینه‌های عمومی، اراضی عمومی، ارضی مشترک و حق ویژه دولت در اجاره زمینها و ادارهٔ بازار» می‌پردازد.

وظیفهٔ محتسب- کسی که موظف به اداره بازار می‌باشد- این است که از صحت مکیال(پیمانه) و میزان(ترازو) اطمینان حاصل کرده و جلوی احتکار را بگیرد و از سویی دیگر در مورد اجرای قواعد شرعی معاملات توسط تجار و پیشه‌وران نظارت دقیق داشته باشد.

«کتاب آداب الدین و الدنیا»[۱۳] ی ماوری در زمینه مسائل اقتصادی غنی‌تر می‌باشد زیرا تمرکز بیشتری بر روابط و رفتار مسلمانان دارد. کتاب دارای نشانه‌هایی از آثار اهل تصوف است که ماوردی به کرات از آنها اقتباس کرده است، در حقیقت استخوان بندی این کتاب، کارهایی است پیرامون تصوف که در آن بر تقوی و صفات برتر مسلمانان تأکید شده است.

اگر چه او معتقد است منبع اصیل همان سخنان پیامبر(ص) و صحابه آن حضرت و تابعین می‌باشد لیکن کمابیش به سخنان حکماء نیز استناد جسته است.

وی در این کتاب بحثهایی پیرامون زراعت، دام پروری، تجارت و صناعات[۱۴] مطرح می‌سازد که این حرَف و مشاغل منابع اصلی کسب درآمد می‌باشند او همچنین بحثهایی پیرامون طَرق مختلف کسب درآمد را مطرح می‌سازد، به نظر وی اشکالی ندارد که فرد بیش از نیاز خود درآمد داشته باشد و درآمد خود را در طرق پسندیده هزینه کند ولی بدستِ آوردن پول به خاطر خود پول و در جهت ثروت اندوزی و فخر فروشی ، از امور ناپسند می‌باشد و نیازی به حرص که مخرب تمامی حسنات و پرهیزکاریها می‌باشد نیست.[۱۵]

علاوه بر این رسالات، ماوردی کتاب حجیمی نیز در فقه با نام«فقه الحاوی» از خود به جای گذاشته است که قسمتهائی از این کتاب اخیراً تحت عنوان «المضاربه»[۱۶] به چاپ رسیده است.

این کتاب مطالعه‌ای است تطبیقی از نظرات مکاتب مختلف قانون اسلامی پیرامون تقسیم سود. از موضوعات جالبی که در این کتاب مطرح شده قراردادی است که بین صاحب کالای سرمایه‌ای ویک کارگزار که آنرا در یک فعالیت تولیدی مولد بکار میگیرد تا سود حاصله را بین خود تقسیم نمایند، منعقد میشود. این نوع مضاربه در نظر ماوردی و به تبع اکثریت فقهاء صحیح نیست. گرچه بعضی از فقهای مذهب حنبلی این نوع مضاربه[۱۷] را جایز می‌دانند و به نظر می‌رسد قول به جواز این نوع قرارداد برای تأمین برخی نیازهای زمان حاضر مناسب‌تر نیز می‌باشد.[۱۸]

ابن مسکویه (وفات ۴۲۱هجری قمری/۱۰۳۰ میلادی)

آثار ابن مسکویه در فلسفه اخلاق در حقیقت تلاشی است برای تلفیق اندیشه‌ها و دیدگاههای ارسطو با آموزه‌های اسلامی. البته در این مطالعهٔ مختصر نمی توان دیدگاههای متعدد اقتصادی وی را مطرح ساخت.سعی می‌کنیم فقط نظرات وی پیرامون«عدالت در مبادله و «نقش پول» را مورد بررسی قراردهیم.

«بشر طبیعتاً موجودی است اجتماعی و بدون همکاری با دیگران قادر به ادامه زندگی نخواهد بود. در نتیجه ابناء بشر باید در تعامل با هم نیازهای یکدیگر را برآورده سازند. آنها کالاها را از دیگران دریافت می‌کنند و در ازای آن پول پرداخت می‌کنند و یا کالای دیگری را می‌پردازند یعنی در مقابل هر در خواستی جبران مناسبی را صورت می‌دهند ، اگر کفاش خدمتی برای نجار انجام دهد و نجار نیز در مقابل

خدمتی برای کفاش ارائه کند و این دو خدمت انجام شده برابر باشند، در این صورت این دو کار عوض یکدیگر به شمار می‌آیند. البته هیچ چیز مانع از برتری کار یکی بر دیگری نخواهد شد لذا اگر اینچنین شد پول میتواند به عنوان قیمت گذار همسان ساز برای ارزشگذاری آنها مورد استفاده قرارگیرد.»[۱۹]

همچنین او اظهار می‌دارد که ممکن است، این معیار سنجش پول، معیار کاملی نباشد و لذا گاهی اوقات ایجاب می‌کند که حاکم برای ایجاد عدالت بین دو طرف معامله دخالت نماید.[۲۰] ابن مسکویه در رساله دیگر که بحث آن پیرامون عدالت می‌باشد نیز به مقوله پول پرداخته است. وی خاطر نشان می‌سازد که طلا بصورتی قراردادی، مقبولیتی جهانی یافته و یا به تعبیر او«استاندارد انواع مشاغل و کارها و معادلی برای همه چیز شده است.»[۲۱] البته در وراء این قرارداد، منطقی نیز وجود دارد مبنی بر اینکه این فلز خاص حاوی خصوصیاتی ذاتی است که عبارتند از: دوام، راحتی در حمل، فسادناپذیری، مطلوبیت نزد مردم و مورد رغبت مردم بودن. و در واقع کسی که بسیاری از کالاها را با طلا مبادله میکند و آن را ذخیره میسازد و بعنوان جانشینی برای تمامی آنها نگهداری می‌کند، عملی مطلوب انجام می‌دهد زیرا بدینوسیله قادر خواهد شد تا در آینده و در هر زمان یا هر کجا که بخواهد کالای مورد نظر خود را بدست آورد.[۲۲]

مرحله دوم(۸۵۰ – ٤٥٠ هجری قمری/ ١٤٤٦ – ۱۰۵۸ میلادی)

مرحله دوم گسترش تفکر اقتصاد اسلامی در اسلام با میراث فکری پرباری که محققین اسلامی از طریق الهام از قرآن و سنت یا تفکرات شخصی بدست آوردند، آغاز شد. در همان زمان این اندیشمندان با واقعیتی سیاسی مواجه شدند، واقعیتی که از تجزیه سلسله عباسی‌ها و تقسیم بلاد اسلامی به قدرتهای منطقه‌ای که نه با علاقه و رضایت مردم که با زور به قدرت رسیده بودند، ناشی شده بود. فساد و تباهی سران و بزرگان حکومت و افول اخلاقی در سطح جامعه از دیگر مشخصات این دوران بود. حکومت و افول اخلاقی در سطح جامعه از دیگر مشخصات این دوران بود.با زوال و پوسیدگی کالبد اخلاقی جامعه، شکاف میان غنی و فقیر در حال گسترش بود. معهذا هنوز هم دوران، دوران خوشبختی بود زیرا در مناطق وسیعی از

بلاد اسلامی تجارت و بازرگانی در جریان بود و با وجود اینکه مردم مجبور بودند مالیاتهای سنگینی بپردازند ولی مانعی در راه فعالیتهای اقتصادی وجود نداشت.

گستره بلاد اسلامی از مراکش و اسپانیا در غرب تا هند در شرق کشیده شده بود که هر منطقه‌ای دارای مراکز متعدد فعالیتهای فکری بوده است. به منظور آشنایی با این دوره سه چهره شاخص این عصر را مورد بررسی قرار می‌دهیم: ابوحامد غزالی که در شرق بلاد اسلامی یعنی خراسان، زاده شد؛ تقی الدین ابن تیمیه از دمشق و ابن خلدون از مغرب.

غزالی(۵۰۵ – ٤٥١ هجری قمری/ ۱۱۱۱- ۱۰۵۵ میلادی)

قواعد هدایت صحیح که به تفصیل در فقه مورد بحث قرارگرفته برای کسانی سودمند خواهد بود که تمایل به چنین رفتاری داشته باشند. این دستورات جهت تعدیل حب ثروت و جاه و غفلت از روز جزاء میتواند نقش موثری ایفا نماید. البته ایمان به خدا چیزی است که نه فقیه و نه فیلسوف هیچیک نخواهند توانست برای افراد مهیا سازند.

در دورانی که حب دنیا بین مردم گسترش یافته بود، غزالی به تصوف به عنوان راه ایمان و تسلیم حقیقی روی آورد. لذا تعجبی ندارد که عقاید اقتصادی وی به شدت تحت تأثیر تصوف قرار داشته باشد مکتبی که غزالی در کتاب احیاء علوم الدین خود کمال احترام را به آن ابراز می‌دارد.

علاوه بر کتاب احیاء تفکرات اقتصادی غزالی درکتب اصول الفقه، المستصفی و دو رسالهٔ دیگر یعنی «میزان العمل» و «التبر المسبوک فی نصیحه الملوک» مطرح شده‌اند.

توجه اصلی غزالی به رفتار فردی می‌باشد و او این بحث را در سایهٔ قرآن و سنت و اخبار رسیده از صحابه و تابعین و اقوال صوفیهای بزرگی مثل جنید، بشر، ذوالنون مصری و الحریث المحاسبی، مطرح می‌سازد.

در آثار وی تأکید زیادی بر قصد خیر و عمل نافع وجود دارد او تأکید می‌کند: « از اهداف تاجر باید این باشد که وظایف واجب اجتماعی خود را به خوبی انجام دهد(واجبات کفایی)»[۲۳]. به نظر غزالی فرد نباید نه بیشتر و نه کمتر از خوراک، پوشاک و مسکن[۲٤] خود بدست آورد و نیازهای اساسی او شامل وسایل زندگی، ازدواج، تربیت خانواده و برخی اموال[۲۵] می‌باشد ولی غزالی به آن اندازه سخاوتمند نیست که این استانداردها را تا حدی در نظر بگیرد که این نیازها بخوبی تأمین

شوند. بلکه، به نظر وی استانداردهای زندگی همان استانداردهایی هستند که او از زندگانی پیامبر اکرم(ص)، صحابه و تابعین آنها درک کرده بود.[۲۶] به ذهن او خطور نکرد که وضعیت جامعه خود وی، وضعیت‌های اولیه و مواهب طبیعی و میانگین استاندارهای خوراک و پوشاک و مسکن موجود در جامعه نیز می‌تواند به بحثهای وی مربوط شود. در نظر وی کسب ثروت و پس‌انداز آن حتی در جهت صدقه و دستگیری از مستمندان نیز پسندیده نخواهد بود.[۲۷] و این در حالی است که از حضرت علی (ع) نقل میشود که فرمودند: «اگر شخصی تمامی ثروت دنیا را در راه خدا کسب و صرف کند باز هم میتواند یک فرد زاهد باقی بماند.»[۲۸]

غزالی در مورد فساد درآمد و پس انداز باانگیزه دنیوی بسیار قاطع می‌باشد: «شخصی که از ثروت دنیوی بیش از نیاز خود مصرف کرده و یا برای خود احتکار کند در حالیکه در بین خلایق، افرادی وجود دارند که به این ثروت محتاج می‌باشند چنین شخصی ظالم و ستمگر می‌باشد و در زمره کسانی است که طلا و نقره را کنز می‌کنند». وی بلافاصله اضافه می‌کند که این امر عمل مشروعی نیست و در این صورت تشخیص واقعی نیازهای فردی امری دشوار خواهد شد.[۲۹]

هنجارهای غزالی برخی از ایده‌آل‌های صوفیها را به نسل معاصر او انتقال داد همانگونه که نسل مسلمانهای پس از وی نیز تحت تاثیر عقاید و نظرات غزالی قرار گرفتند بطوریکه کتاب «احیا» غزالی هم اکنون نیز بعنوان خلاصه‌ای از تعلیمات اسلامی مطرح می‌باشد ولی به نظر می‌رسد تاثیر عقاید صوفیها و غزالی بر دربار سلطنتی کم بوده است. او زمانیکه حکام را نصیحت می‌کند که وظایف خود را انجام داده و نیازهای مردم را برطرف سازند و از تباهی و فساد مثل جمع‌آوری مالیاتهایی که از سوی شریعت تأیید نمی‌شود اجتناب کنند، با قاطعیت بیشتری صحبت می‌کند. به نظر وی زمانیکه مردم با کمبودی مواجه شوند و قادر به کسب درآمد در جهت تامین نیازمندیهای خود نباشند وظیفه حاکم است که با پرداخت غذا و پول از خزانه عمومی، به آنها یاری برساند.[۳۰] غزالی معتقد است زمانی می‌توان از مالیاتهایی که در شریعت ذکر نشده استفاده کرد که درآمدهای معمولی برای تحت پوشش قراردادن هزینه‌های دفاعی و غیره کافی نباشد وحتی در این هنگام دولت مجاز خواهد بود تا استقراض نماید.[۳۱]

غزالی پیرامون تکامل پول و سازمان‌دهی جامعه مدنی نیز بحثهای تحلیلی جالبی[۳۲] ارائه داده است.[۳۳] غزالی با یادآوری سهم فلاسفه پیشین تا زمان ابن

مسکویه، مطالب جدیدی را نیز خود اضافه کرده است. وی با توضیح پیرامون ممنوعیت ربای فضل، بیان می‌کند: ربا باعث ایجاد خلل در طبیعت و عملکرد پول می‌گردد[۳۴] او با بیان این مطالب که وظیفه پول ابزار پرداخت در مبادلات می‌باشد و احتکار جلوی انجام این وظیفه را می‌گیرد، هر گونه احتکار پول را محکوم می‌نماید.[۳۵]

ابن تیمیه (۷۲۸ – ٦٦۱ هجری قمری/ ۱۳۲۸ – ۱۲٦۳ میلادی)

ابن تیمیه بر خلاف غزالی که پیش از جذب در تصوف از بحرانی ایمانی عبور کرد که تاثیر فوق العاده‌ای نیز بر افکار وی برجای گذاشت، از ابتدا خط مشی مناسبی را در پیش گرفته بود. او با توجه به تربیت در خانواده‌ای اهل علم بسیار سریع به عنوان عالم کامل در علوم اسلامی از جمله تصوف و فلسفه شناخته شد ولی سهم اصلی وی در فقه و تصفیه مسائل عقیدتی مربوط به ایمان می‌باشد.

تمرکز اصلی ابن تیمیه بر جامعه، اساس اخلاقی آن و چگونگی اداره آن در تطبیق با شریعت می‌باشد و معتقد است که برای انجام این وظیفه اگر چه حکام مسؤولیت بزرگی بر عهده دارند علما نیز وظیفه راهنمایی را به دوش می‌کشند.وی همچنین به بحث پیرامون هنجارهای اسلامی در رفتار اقتصادی افراد پرداخت و بر خلاف غزالی، توجه خاصی نیز به موضوعات اجتماعی مانند قراردادها و اجرای آن، قیمت و اینکه در چه شرایطی این قیمت عادلانه و منصفانه می‌باشد، ادارهٔ بازار، مالیه عمومی و نقش دولت در تأمین نیازهای افراد، داشت.

وی همچنین به شناسایی جامعه‌ای پرداخت که حکام آن ظالم می‌باشند و مردم نیز دارای ذهنی مادی گرا هستند. قصد وی بیشتر تقویت کالبد اخلاقی جامعه بود تا تأکید بر ایده‌آلهای فردی در زمینه تقوی و پرهیزکاری. از نظر او تأکید بر پرهیزکاری و تقوای فردی نهایتاً فرد را وادار می‌کند تا از جامعه‌ای که تأکید کمتری بر موفقیت فرد دیندار دارد، کنار کشیده و فاصله بگیرد. رویکرد وی این بود که محدودیت فعالیتهای اقتصادی و حقوق مالکیت افراد را نیز مشخص نماید. زیرا تا زمانیکه بنگاههای اقتصادی از قواعد بازی تبعیت می‌کنند، طبیعت اخلاقی جامعه پایدار می‌ماند. روح حاکم براکثر فتاوای ابن تیمیه همین مسأله می‌باشد که در کنار دیگر رسالات او پیرامون «حسبه» و کتاب «السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة» به عنوان منابعی هستند که در آنها به بحث پیرامون مسائل اقتصادی پرداخته است.

ابن تیمیه جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که براساس آزادی فعالیت و مالکیت خصوصی همچنین وضع محدودیتهای اخلاقی، بنیان نهاده شده و توسط قوانین عادلانه‌ای اداره می‌شود که هدف آن اجرای شریعت و تلاش برای رفاه افراد جامعه می‌باشد.[۳۶] تأکید اصلی ابن تیمیه در معاملات بر روی عدالت بود که به نظر وی عدالت زمانی حاصل می‌شود که قراردادها بر اساس توافق و رضایت دو طرف معامله باشند و این مستلزم وجود اطلاعات کافی از نوع قرارداد برای طرفین میباشد. اخلاق و قوانین شریعت تأکید می‌کنند که در انجام معامله نباید هیچ اجبار و فریبی وجود داشته باشد و دو طرف نباید فقط به سود خود اندیشیده و سود طرف مقابل را نادیده بگیرند. وقتی که این قواعد اجرا شود نتیجه این است که قیمتهای بازار منصفانه و عادلانه می‌باشد و دیگر هیچ کمبود عرضه‌ای وجود نخواهد داشت که باعث افزایش قیمتها گردد.[۳۷] لازم به ذکر است که ابن تیمیه اولین اندیشمند اسلامی از اهل تسنن است که مفهوم قیمت منصفانه را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است.

یکی دیگر از مهمترین بحثهایی که ابن تیمیه برای اولین بار در اقتصاد اسلامی مطرح می‌سازد، تأکید وی بر انواع مختلف سهم بری می‌باشد (مثل مضاربه، سهم بری در کشاورزی و غیره) وی تصریح می‌کند که در شرایط برابر، یک قرارداد سهم بری بهتر و برتر از قرارداد اجاره می‌باشد.[۳۸] بحثهای ابن تیمیه پیرامون وظایف عمومی[۳۹] وی را در بحثهایی چون مدیریت پول، قاعده‌مندی مکیالها و موازین، کنترل قیمت در مواقع ضروری و شرایطی که درآن می‌توان مالیاتهایی وضع کرد که در شریعت قید نشده است، وارد می‌کند.

اقتصادی که ابن تیمیه مطرح می‌کند اقتصادی است هنجاری که البته برخی مطالب اثباتی نیز در آثار وی یافت می‌شود مثلاً نوشته‌های او حاکی از این مطلب است که وی به نقش عرضه و تقاضا در تعیین قیمتها پی برده بود،[۴۰] وی همچنین آثار مالیات غیر مستقیم را خاطر نشان ساخته و نشان می‌دهد که چگونه سنگینی بار مالیات از دوش فروشندگان که پرداخت کنندگان مالیات بوده‌اند به دوش مصرف کنندگان که بخاطر مالیات مجبور به پرداخت قیمتهای بالاتری می‌باشند، انتقال می‌یابد.[۴۱] بحثهای او پیرامون مسائل مربوط به پول و ممنوعیت ربا نیز نشان دهنده ذهن آگاه وی می‌باشد.

ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ ه.ق/۱٤۰٤-۱۳۳۲ میلادی)

ابن خلدون نه فقیه بود و نه صوفی و فیلسوف ولی اطلاعاتی کافی در این موارد و دیگر علوم آکادمیک زمان خود داشت وی در اصل دانشجوی تاریخ و تحلیل‌گر مسائل اجتماعی بود یعنی رشته‌هایی که برای نخستین بار توسط خود او پایه‌گذاری شد و خود وی پیشرو در این زمینه بود. اگر ابن تیمیه اغراق آمیزترین چهرهٔ دوره مورد بحث می‌باشد و غزالی مشهورترین آنها، می‌توان گفت که ابن خلدون منحصر به فردترین آنها می‌باشد بطوریکه قدرت فوق العاده‌ای در تحلیل داشت که در میان محققین اسلامی سابقه نداشته است. کتاب«مقدمه» وی را می‌توان بزرگ‌ترین اثر درتحلیل‌های اجتماعی – سیاسی – اقتصادی درچارچوب اسلامی دانست که در آن به موضوعاتی مانند: تقسیم کار، پول و قیمت، تولید و توزیع، تجارت بین‌الملل، شکل‌گیری سرمایه و رشد، ادوار تجاری، فقر و رفاه، جمعیت، کشاورزی، صنعت، تجارت، اقتصاد کلان مالیات بندی و هزینه‌های عمومی؛ پرداخته شده است. اگر چه ادبیات گسترده‌ای در زمینه هنجارهای رفتار اقتصادی تا قبل از ابن خلدون شکل گرفته بود، و نیز اگر چه پیش از وی بسیاری از اندیشمندان اسلامی مشورتهایی در مورد سیاستهای درست به حاکمان وقت داده بودند لیکن ابن خلدون هرگز بصورتی جدی به این مسأله نپرداخت. توجه اصلی وی به مسأله ظهور و افول سلسله و ادوار فقر و خوشبختی بود که البته در این زمینه‌ها الگوهای مناسبی نیز ارائه کرد. وی بسیار علاقه‌مند بود تا بفهمد چرا برخی از کشورها خوشبخت‌تر و مرفه‌تر از دیگر کشورها می‌باشند و در جهت توضیح و ضبط این پدیده‌ها تلاشهای بسیاری نیز نمود. ولی در عصری که بیشتر تحلیلها تحلیلهای هنجاری بود، توجه چندانی به تحلیلهای اثباتی وی نشد و در واقع عصر او،عصر افول فعالیتهای فکری در بلاد اسلامی بود و نتیجه این شد که در این کشورها اندیشه‌های وی مورد پیگیری جدی قرار نگیرد.

بسیار مشکل و تا حدودی غیر ممکن است که بتوان اندیشه‌های ابن خلدون را در چند سطر شرح و توصیف نمود، لذا به عنوان نمونه چند بحث تحلیلی از وی پیرامون تقسیم کار، تجارت بین‌الملل و مالیه عمومی در ذیل ارائه می‌شود.

ابن خلدون پس از مشاهده این مطلب که یک فرد به سختی می‌تواند حتی نیازهای خود را تولید نماید، اظهار می‌دارد که حتی تولید ماده خاصی مثل گندم نیز نیازمند ٦ تا۱۰ نوع از انواع مختلف خدمات می‌باشد و وقتی افراد برای عرضه این

نوع خدمات در کنار هم قرار می‌گیرند قادرند که مقداری به مراتب بیشتر از نیاز مصرفی خود تولید نمایند، در این صورت است که مازاد تولید باقیمانده را می‌توان با کالاهای دیگر مبادله نمود که در نهایت باعث رفاه بیشتر خواهد گردید.[۴۲]

او خاطر نشان می‌سازد که کشوری که مازاد کالای تولیدی زیادی جهت تجارت در اختیار دارد خوشبخت‌تر و مرفهتر از کشوری است که مقدار کمی کالا جهت عرضه در بازار بین‌المللی در اختیار دارد. به نظر او جمعیت عاملی مهم در افزایش تجارت بین‌المللی می‌باشد، یعنی با جمعیت بیشتر تقسیم کار و تخصصی شدن بالاتری صورت می‌گیرد که نهایتاً موجب مازاد بیشتر و حجم بیشتری از تجارت بین الملل خواهد شد و رفاه بوجود آمده نیز باعث افزایش در تقاضای کالاهای لوکس، چند برابر شدن نیازها و تنوع صنایع خواهد گردید.[۴۳]

وی دیدگاهی کلان نسبت به مالیاتها و هزینه‌های عمومی داشت بطوریکه در جایی می‌گوید:

> «مهمترین عامل تأثیر گذار در جمعیت و تمدن اینست که تا حد امکان باید مقدار مالیات را کاهش داد و در اینصورت است که مردم مزایای تمدن را به خوبی درک خواهند کرد.[۴۴] مالیات پایین سبب افزایش رفاه و گسترش پایه مالیاتی خواهد شد که در نتیجه درآمد کل افزایش خواهد یافت.»[۴۵]

ابن خلدون با بحث پیرامون اینکه چگونه مالیاتهای بالا انگیزه‌ها را کاهش داده و سبب کاهش تولیدات و کاهش در جمعیت می‌شود (زیرا مردم به نواحی دیگر مهاجرت می‌کنند)؛ نتیجه گیری می‌کند که مالیاتهای بالا نهایتاً باعث کاهش درآمد کل خواهد گردید.[۴۶]

از سویی با توجه به اینکه مالیات بالا عامل رکود اقتصادی می‌باشد، او پیشنهاد می‌کند که مالیاتها کاهش یافته و هزینه‌های عمومی افزایش یابد: «همانگونه که قبلاً هم اشاره کرده‌ایم، دولت، خود بزرگ‌ترین بازارها بلکه مادر بازارها می‌باشد. لذا درآمد و عایدی این بازار باید مورد توجه قرارگیرد، اگر این بازار منقبض شده و هزینه‌هایش کاهش یابد، طبیعی است که دیگر بازارها حتی با شتاب بیشتری از این بازار پیروی نمایند.»[۴۷]

مرحله سوم(۱۳۵۰- ۸۵۰ قمری / ۱۹۳۲- ۱٤٤٦ میلادی)

با ورود به پنج قرن آخر دوره زمانی مورد بررسی یعنی اواسط سدهٔ ۱٤ هجری قمری یا قرن بیستم میلادی، شاهد آنیم که زوال تفکر آزاد سبب رکود فکری شده است ولی در طی ۲۰۰ ساله اخیر تحرکات جدیدی مشاهده می‌گردد زیرا گروهی از متفکرین و اصلاح طلبان لزوم بازگشت به قرآن و الهامها و رهنمودهای سنت را مورد تأکید قرار دادند.

فقهای این دوره عموماً به حاشیه نویسی آثار بزرگان قبلی و فتاوی جدید در سایهٔ تعلیمات مذاهب خود پرداخته‌اند، در این دوره همچنین شاهد آثاری از متصوفه بزرگ می‌باشیم ولی متأسفانه من در این مقاله نتوانسته‌ام آثار این متصوفه رامورد بررسی قرار دهم و فقط سهم شاه ولی الله و محمد اقبال را در اندیشه این دوره بررسی نموده‌ام.

شاه ولی الله(۱۱۷٦ -۱۱۱٤ هجری قمری / ۱۷٦۲-۱۷۰۳ میلادی)

شاه ولی ا... مهمترین اثرش یعنی«حجةالله‌البالغة» منطق قواعد شریعت در اداره فردی و سازماندهی اجتماعی را بیان می‌کند. به نظر شاه ولی ا... این شاخه از علوم شریعت که «علم به معانی پنهان دین و تلاشی برای روشن کردن عقلانیت حاکم بر قوانین و پاسخ به پرسشها در این زمینه را مورد بررسی قرار می‌دهد مهمترین بخش علوم شریعت می‌باشد.»[٤٨] به عقیدهٔ وی بشری که طبیعتاً اجتماعی می‌باشد، سعادت او در گرو همکاری[٤٩] با دیگران نهفته است که مبادلات، قراردادها، سهم بری در سود و سهم بری در کشاورزی از انواع مختلف این همکاریها می‌باشد. شریعت با فعالیتهایی مثل قمار و ربا که روح همکاری را از بین می‌برد مخالفت می‌ورزد. به نظر شاه ولی ا... قمار یعنی کسب ثروت از طریق ناآگاهی و فریب و امیدهای غلط دیگران و استفاده از شرایط ریسک و عدم اطمینان. به نظر وی قمار به هیچ وجه باعث تعاون و همکاری نمی‌گردد و هیچ تأثیر مثبتی نیز در تمدن ندارد و مشغول شدن در قمار سبب اتلاف ثروت و اشتغالات بیهوده می‌گردد، مردم را از فعالیتهای مطلوبیت‌آور و همکاری که پایه و اساس تمدن است باز می دارد.[۵۰] شاه ولی ا... بحث ممنوعیت ربا را نیز با ادله مشابه مورد بررسی قرارمی‌دهد.

به عقیده وی در چارچوب زندگی همراه با همکاری و تعاون ، منابع طبیعی و مخصوصاً زمین باید بصورت مساوی تقسیم گردد، او در جایی می‌گوید: « و زمین در حقیقت مانند مسجد و یا مکان استراحتی است که برای رهگذران مهیا شده

است کسی که زودتر از دیگران وارد آن می‌شود زودتر از دیگران مورد پذیرایی قرار می‌گیرد. معنای مالکیت نسبت به فرد این است که آن فرد مستحق تر از دیگران در بهره‌برداری از آن شیئی است».[۵۱]

مثال دیگر شاه ولی ا... ملاحظات او پیرامون مالیه عمومی می‌باشد. به عقیده وی زندگی شهری مستلزم اینست که دولتی وجود داشته باشد که وظیفه این دولت، دفاع، مراقبت از قانون و نظم و پیاده کردن عدالت، انجام برخی امور عامه مثل ساختن جاده و پل میباشد، در این صورت برای پوشش دادن هزینه‌های دولت لازم است مالیات گرفته شود؛ در مورد هزینه‌های مشترکی که مردم توانایی پرداخت آنها را ندارند نیز دولت باید مداخله نموده و این هزینه‌ها را پرداخت نماید».[۵۲] او ادامه می‌دهد که این مالیات اخذ شده نیز باید در جای مورد نیاز صرف شده و همچنین بر کسانی وضع شود که توان پرداخت آن را دارند.[۵۳]

به عقیدۀ شاه ولی ا... مایه هلاکت جوامع بشری در تجمل پرستی نهفته است. او با پیروی از سنت دیرینه موجود درتفکر اقتصاد اسلامی، بین ضروریات، رفاهیات و تجملات تفاوت قائل می‌شود و با بررسی ملاحظه می‌کند که عموماً نخبگان حاکم اولین کسانی هستند که رو به زندگی مرفه می‌آورند. این پدیده در تمدن رومی و دیگر تمدنهای خارج از دنیای عرب اتفاق افتاد و سبب زوال این تمدنها گشت.

وی با اشاره به شرائط زمانه خود این نکته را یادآوری می‌کند که: « آنچه که شما در خصوص رفتار حاکمان بلاد خود مشاهده می‌کنید خود گویای همه چیز بوده و نیاز به توضیح ندارد.»[۵۴]

ولی ا... در آخرین روزهای حکومت حاکمان مسلمان در هند زندگی می‌کرد یعنی درست زمانیکه امپراطوری سحر آمیز مغول در حال تجزیه بود. بررسیهای انجام شده توسط وی درمحل سکونتش یعنی دهلی حاکی از آن بود که افول تمدن اسلامی بدلیل رواج تجملات در بین اغنیاء اتفاق افتاده بود. تمرکز ثروت در دستان عده‌ای قلیل از مردم نیز باعث طغیان تودۀ مردم فقیر گشت و از دگر سو استفاده از منابع تولیدی جامعه در جهت تولید کالاهای تجملی نیز سبب کمیابی کالا و خدمات ضروری گشت. زندگی تجملاتی حکام و تهدید کشور از سوی قدرتهای مختلف منطقه‌ای از عواملی بودند که باعث شد تا مالیاتهای وضع شده بر تودۀ مردم

افزایش یابد که این افزایش مالیاتها نیز به نوبه خود از عوامل بدبختی بیشتر مردم و شتاب گرفتن روند نزولی اقتصاد شد.[۵۵]

شاه ولی ا... دو عامل کلیدی که باعث افول کشورش شده بود را مورد شناسایی قرار داد اولاً: پشتیبانی مالی از طبقه غیر کارایی مثل شعراء و قدیسین در کنار هزینه‌های جنگجویان و محققین بار سنگینی بر دوش خزانه عمومی تحمیل کرده بود، ثانیاً: « وضع مالیاتهای سنگین بر زارعین و تجار و بازرگانان، و سختگیریهای دیگر سبب فلج شدن فعالیتهای این سختگیری‌های گروه گشت که این امر نیز در نهایت باعث مخالفتهای سخت و سرکشی‌هایی از سوی مردم شد. شهر زمانی روی خوشبختی را خواهد دید که در وضع مالیاتها تسهیل شود و از کارگزاران حکومتی در حد لازم حمایت به عمل آید و لازم است که مردم این زمانه نیز به این نکته توجه کافی داشته باشند.»[۵٦]

محمد اقبال (لاهوری) (وفات ۱۳۵٦ هجری قمری / ۱۹۳۸ میلادی)

در حالیکه قدرتهای استعماری در طی سدهٔ نوزدهم میلادی در حال استعمار جهان اسلام بودند برخی از اندیشمندان اسلامی در جستجوی علل افول« امت» اسلامی برآمدند، فسخ صوری خلیفه‌گری در سال ۱۹۲۳ به همراه انقلاب روسیه، سبب شد که تفکر شرقی و غربی در سایه تعالیم اسلامی مورد ارزیابی مجدد قرار گیرد. اقبال لاهوری در کتاب «پیام شرق» خود پاسخهائی اسلامی به پرسشهای سرمایه‌داری غرب و کمونیسم ارائه می‌دهد و با تأکید بر ضعف و سستی دو نظام راه میانه را که اسلام ارائه داده است معرفی می‌نماید و امت اسلامی را دعوت می‌کند که با تمسک به این طریق و عدم تشبث به دو طریق دیگر، از نتایج مثبت تجربه بشری نیز استفاده نمایند.

اقبال به شدت نگران وضعیت رعایا، کارگران و دیگر اقشار ضعیف جامعه بود و بر بیگانگی روح سرمایه‌داری و کمونیسم با اسلام تأکید داشت. به عقیدهٔ وی برقراری عدالت اجتماعی از اولین وظایف دولت اسلامی می‌باشد. اقبال همچنین اعتقاد داشت که زکات باید در مرکز سیاستهای اقتصادی دولت‌های اسلامی قرارگیرد.

مرحلهٔ اخیر

چیزیکه هم اکنون بعنوان احیای اسلامی مطرح می‌باشد قبلاً در دهه ۳۰ نیز مطرح بوده و تا دههٔ ٦۰ و پایان عصر استعمار نیز به هیچ نتیجهٔ عملی منجر نشده بود. پس از اینکه مدیریت اقتصادی کشور در سایهٔ استقلال سیاسی به دست زمامداران داخلی افتاد، به دستورات اسلامی مرتبط با اقتصاد توجه بیشتری شد. اوایل که نوشته‌های مختلفی پیرامون فلسفه اقتصادی اسلام مطرح می‌شد تأکید زیادی به رهیافت اسلامی در علم اقتصاد مطرح می‌گشت. مثلاً بحث تفوق نظام اقتصادی اسلام بر دو نظام دیگر یعنی نظام سرمایه داری و نظام سوسیالیستی از جمله مباحث مهم مطرح شده بود. نهادهای پیشرفته‌ای مثل بانکداری، بیمه، شرکتهای سهامی تضامنی، بازار بورس اوراق بهادار و مالیاتهای تصاعدی مورد ارزیابی اسلامی قرار گرفت و برخی از آنها که براساس شریعت غیر مجاز شمرده می‌شدند به کنار گذاشته شد و تلاشهای زیادی نیز به عمل آمد تا جایگزینهای مناسبی برای آنها یافت شود.

در نتیجه، بسیاری از فقها و برخی از علمای علوم اجتماعی، تلاشهای گسترده‌ای از خود نشان دادند که سبب شد تا اقتصاددانان مسلمان انگیزه بیشتری کسب کنند و در موضوعات گسترده‌تری دست به تحقیقات بزنند. موضوعاتی مانند طبیعت فعالیت اقتصادی، مالکیت، سازمان دهی تولید و توسعه اقتصادی در این راستا مورد تجزیه و تحلیل دقیق قرار گرفتند و نظام اقتصادی اسلام نیز با دقت بیشتری و با توجه خاص به مالیه عمومی مخصوصاً زکات و عشر، عدالت اجتماعی، ارتباطات صنعتی و بانکداری بدون ربا، ساخته و پرداخته شد و درکنار آن انتقاداتی از نظریات و نظام‌های اقتصادی متعارف شکل گرفت.در طول دهه ٦۰ و ۷۰ برخی از اقتصاددانان مسلمان آثاری تحلیلی ارائه دادند که در آنها به مباحثی چون مصرف، تولید، مبادله، مشارکت، در سود، زکات و آثار اقتصادی تحریم ربا، پرداخته شده بود که به راستی این نوشته‌ها را می‌توان منادیان تولد رشته جدید «اقتصاد اسلامی» دانست. من قبلاً در مقاله‌ای پیرامون اقتصاد اسلامی با عنوان «پیشرفت دراندیشه اقتصادی مسلمانان» این بحثها را مطرح کرده‌ام (دقیقاً پیش از اولین کنفرانس بین‌المللی اقتصاد اسلامی در فوریه ۱۹۷٦ در مکه مکرمه).

این کنفرانس نوید عصر جدیدی در تفکر اقتصاد اسلامی را داد و باعث شد که بحث اقتصاد اسلامی در تمامی مجامع آکادمیک مسلمانان در سرتاسر جهان مطرح

گردد. در همین حال این کنفرانس انگیزه‌ای قوی برای جنبش نوظهوری که هدفش ایجاد نهادهای مالی اسلامی می‌باشد را بوجود آورد. اگر چه در زمان برگزاری کنفرانس تنها دو نهاد مالی اسلامی وجود داشت ولی هم اکنون بیش از ٦٠ نهاد مالی اسلامی وجود دارد بعلاوه اینکه دو کشور پاکستان و ایران تصمیم به تأسیس نظام بانکداری بدون ربا در سطح ملی گرفته‌اند البته سودان را نیز می‌توان به این لیست اضافه کرد ولی باید توجه داشت که این کشور نسبت به زمان شروع طرح، قدمهایی به عقب برداشته است. از سوی دیگر ظهور و تداوم تلاشهایی برای ایجاد نهادهای اسلامی باعث شده تا تحقیقات اقتصادی و فقهی در ارتباط با جزئیات اجرایی این حرکت انجام گیرد که مهمترین این حرکتها حرکتی است که تلاش می‌کند تا دیدی کلی از نظام اقتصادی اسلامی در چارچوب تحلیل‌های متعارف و مرسوم اقتصاد کلان به دست دهد.

ضمناً اقتصاد اسلامی به عنوان رشته‌ای جداگانه در بسیاری از دانشگاهها تدریس می‌شود و در این زمینه تعداد زیادی نیز تز دکترا نوشته می‌شود، تعداد زیادی از مؤسسات تحقیقاتی وجود دارند که در زمینه اقتصاد اسلامی فعالیت می‌کنند و روز به روز نیز تلاشهای گسترده‌ای صورت می‌گیرد تا علم اقتصاد با دیدگاهی اسلامی مورد ارزیابی قرار گرفته و تدریس شود.

اگر نگاهی به آثار اصلی که در طول نیم قرن گذشته در این زمینه صورت گرفته است بیندازیم و تکامل تفکر اقتصاد اسلامی را در دوره یاد شده مورد ارزیابی قرار دهیم نکات مهمی به دست خواهد آمد. البته با توجه به محدودیتهای زمانی و مکانی نمی‌توانیم وظیفه تحلیل همه این پدیده‌ها را به خوبی انجام دهیم ولی سعی می‌کنیم انتقادهایی از اقتصاد اسلامی مطرح شود که این انتقادها می‌تواند راه‌حلهایی برای آینده ارائه نماید.

برخی انتقادات به اقتصاد اسلامی

پیشرفت اقتصاد اسلامی در سالهای اخیر بیشتر به دلیل تحقیقات انتقادی است که صورت گرفته است.[٥٧] مسعود عالم چوداری که در زمینه اقتصاد اسلامی آثاری نیز دارد مخالفت خود با تأکید بیش از حد بر مطالعات پولی و مالی، استراتژیهای توسعه و دیگر موضوعات سیاستی را اعلام می‌دارد، به نظر وی چیزیکه برای پیشرفت اقتصاد اسلامی بیشتر مورد نیاز است«طرح و ایجاد اقتصادی است که

منطقی بودن، سازگاری درونی و جهت‌گیری اخلاقی از خصوصیات آن می‌باشد که اگر اینگونه باشد این اقتصاد قادر است که تعادل خرد و کلان فعالیتهای اساسی اقتصادی را توضیح دهد» (choudhury ۱۹۸،ص۲۰٤).هدف چوداری این است که اقتصاد اسلامی را بعنوان حالتی خاص از اقتصاد اجتماعی ارائه کند که روش‌شناسی آن همان روش‌شناسی علم اقتصاد متداول می‌باشد(choudhury ، ۱۹۸٦،صXIII)این دیدگاه ارائه شده دقیقاً مخالف دیدگاه نویسنده دیگری بنام ضیاء الدین سردار می‌باشد، سردار در جایی اشاره می‌کند که عامل افول و عدم پیشرفت اقتصاد اسلامی این بوده که همیشه تلاش شده است تا اقتصاد اسلامی در قالب اقتصاد متعارف ریخته شود بطوریکه اغلب اقتصاددانان اسلامی به شدت تحت تأثیر پارادایم‌های غربی می‌باشند که البته برای رسیدن به نظام اقتصاد اسلامی مناسب لازم است که از این قالب‌ها بیرون زده و راه خاص خود را در پیش گیرند» (سردار، ۱۹۸۵،ص۲۰۱) منطق خطی «یا این یا آن» اقتصاد غربی هیچ تناسبی با اقتصاد اسلامی ندارد و در اقتصاد غرب هیچ جزء «خوب»و «خنثی» وجود ندارد. سردار تشویق می‌کند که باید پوستهٔ ظاهری اقتصاد ذره‌ای شکافته شده و رهیافتی میان رشته‌ای دنبال گردد و هدف اصلی باید مسائلی مانند سیاست‌های مربوط به تکنولوژی، اکولوژی و انرژی قرار گیرد.

به عقیدهٔ وی اقتصاددانان اسلامی باید از نقش تولید در شکل دهی جامعه آگاهی داشته باشند و موارد متناسب با بلاد اسلامی را مطرح نمایند، این اقتصاددانان همچنین لازم است تا از نقش تمدن ساز اسلامی به خوبی آگاهی داشته باشند و نباید با جایگزینی سهم‌بری در سود به جای ربا به راحتی از کنار نهادهایی مثل بانک گذشته و فقط آن را ظاهراً اسلامی نمایند.

به عقیده سردار، رویه غلط اقتصاددانان اسلامی این بوده که فقط به بخش پولی اقتصاد توجه کرده‌اند و بخش غیر پولی مورد غفلت واقع شده است.

اگر این کارها انجام نشود امت اسلامی هضم در نظام اقتصادی غرب خواهد شد و در نتیجه تمامی تلاشها برای اسلامی کردن اقتصاد بی‌نتیجه خواهد ماند. «اقتصاددانان اسلامی باید براساس رهیافت اصل موضوعی کار کنند و نظام اقتصاد اسلامی پویا و فعالی را پایه‌ریزی نمایند که برای دستیابی به این هدف لازم است تک‌تک مفاهیم ونهادها به دقت مورد بررسی قرار گیرد و اوامر و نواهی اسلام در

زمینه‌هایی مثل ممنوعیت ربا و ارائه نظام زکات در طریق صحیح اسلامی پیاده شود. (سردار، ۱۹۸۵،ص۲۰۹).

سردار بیش از این چیزی مطرح نمی‌کند ولی اقتصاددانان اسلامی نباید نظرات وی را فراموش کنند. پس از سردار اقتصاددان اسلامی دیگری به نام تیمور کوران نظراتی ارائه می‌دهد که کاملاً مخالف نظرات سردار می‌باشد؛ کوران به شدت به نظرات سردار حمله می‌کند. کوران پس از بیان این مطلب که در سالیان گذشته توجه اصلی اقتصاد اسلامی به هنجارهای رفتاری بوده که از طریق قرآن و سنت به ما رسیده است، اضافه می‌کند:«این هنجارها در بسیاری از زمینه‌ها ودر هنگام عمل مبهم و یا نامفهوم می‌باشند» (کوران،۱۹۸٦،ص۱۳۷) و این ابهام تبعاتی برای نظام در پی خواهد داشت و در این شرائط فروپاشی سیستم غیر قابل اجتناب خواهد بود. کوران ادامه می‌دهد: «یکی از هنجارهای اصلی اسلامی در بنگاههای اقتصادی نوع دوستی و رعایت حال دیگران می‌باشد، اقتصاددانان اسلامی باید براین نکته واقف باشند که رابطه‌ای معکوس بین اندازهٔ جامعه و تأثیرگذاری هنجار نوع دوستی وجود دارد(کوران، ۱۹۸٦،ص۱۵۹). کوران ادامه می‌دهد:«راه حل اقتصاددانان اسلامی برای حل معمای «سواری مجانی» چیست؟ بعلاوه درجهٔ هواداری از هنجارهای اسلامی نیز هرگز بالا نبوده است. کوران سپس اظهار تأسف می‌کند که چرا اقتصاددانان اسلامی از مواجهه با تجربیات تاریخی اجتناب می‌ورزند که بنظر وی اصلی‌ترین این تجربیات این نکته می‌باشدکه:«روح تحریم ربا در طول تاریخ اسلام از بین رفته و اهمیت خود را از دست داده است» (کوران،۱۹۸٦،ص۱۵۹).

تیمور کوران معتقد است که وضعیت اقتصاد اسلامی وضعیتی ناامید کننده می‌باشد، گویا دلایل ذکر شده قبلی به اندازه کافی مناسب نبوده‌اند. او اظهار می‌دارد: «منابع در دسترس اقتصاددانان اسلامی چارچوبی جامع به دست نمی‌دهد» (کوران،۱۹۸٦،ص۱۵۹)

به نظر می‌رسد که کوران تعریفی محدود از نوع دوستی در ذهن خود داشته باشد، حال آنکه اسلام پیش از توجه به وظایف فرد نسبت به دیگران، نفع شخصی را به رسمیت شناخته و با آن موافقت می‌کند. او فراموش می‌کند که رابطه معکوس بین اندازه جامعه و تأثیرگذاری نوع دوستی بر پایه مفهوم «رفتار عقلائی» بنا نهاده شده است که در این مفهوم خداوند و جهان پس از مرگ هیچ جایی ندارند. آیا کسانی که ایمان به خداوند(باریتعالی) و پاداش روز جزا دارند در چارچوب

جهان‌بینی خود افراد عقلائی نیستند؟ اندازه یک جامعه چه ارتباطی با چنین اعمالی دارد؟ شواهد تجربی از تاریخ اسلام و بخصوص نهادی مثل وقف حاکی از آن است که نوع دوستی نقش مهمی دراینگونه اعمال ایفا می‌کند.

در اینجا لازم است نکته‌ای یادآوری شود و آن اینکه، جامعه اسلامی زمانی به اهداف خود نائل خواهد آمد که فقط تعدادی از افراد(و نه همه آنها) بصورت نوع دوستانه رفتار نمایند یعنی چیزیکه تحت عنوان« واجب کفایی» مورد بحث واقع می‌شود. لذا چنانچه رفتار اغلب افراد در این خصوص مطابقتی با هنجارهای رفتار اسلامی نداشته باشد باز هم این امر نمی‌تواند موجب شکستن سیستم اقتصاد اسلامی گردد.

با توجه به ابهام موجود در هنجارهای اسلامی، کوران ظاهراً به این نکته واقف است که این مشکل، خاص اسلام نیست:«در تمامی نظامهای اجتماعی موجود ، مردم خیرخواهی که به ظاهر در مورد اصول عدالت و کارایی نظراتی مشترک دارند با این اصول مواجه شده و آنها را به کار خواهند بست(کوران، ١٩٨٦،صفحات١٣٨– ١٣٧). همه چیز رانمی‌توان بصورت فرمول بندی مشخص و عینی و ریاضی درآورد زیرا نوع دوستی و امثال آن جزئی از انسانیت انسان می‌باشد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

ولی گاهی اوقات می‌توان به فرمول بندی مشخص رسید و نقاط ابهام را برطرف ساخت و آن زمانیست که موضوعات مربوط به «جامعه گروهها» مورد بررسی قرار می‌گیرد مثلاً اگر مفهوم« شورا» در داخل مکانیسمی متناسب با زمان و مکان خاص به اجرا درآید، تأثیرات یک هنجار اسلامی خاص در سطحی کلی را نشان خواهد داد.

مشکل«سواری مجانی» نیز باید از دیدگاهی مورد بررسی قرارگیرد که مباحث «ابهام در هنجارها» و «اطلاعات ناقص» مورد بررسی قرار می‌گیرند، یعنی همه اینها جزء وجوهی از وضعیت بشر می‌باشند که هر نظامی مجبور است با آنها سرو کار داشته باشد و نمی‌توان این مشکلات را به کلی حل کرد و از نظام حذف نمود. سؤال اساسی این است که آیا اسلام در حل این مشکلات به یاری انسان می‌شتابد یا خیر و اینکه آیا بیش از دیگر نظامها به حل این مشکلات کمک می‌کند یا خیر؟

به طور قطع جامعه اسلامی نمی‌تواند ادعا داشته باشد که مشکل سواری مجانی و یا مشکل اطلاعات ناقص را در این جامعه بکلی حل خواهدکرد ولی دلایلی

وجود دارد که نشان میدهد جامعه سلامی در مواجهه با مشکل سواری مجانی از هر نظام دیگری مجهزتر می‌باشد. دلیل اول آنستکه که اسلام مردم را دعوت به ایمان و انجام عمل نیک به خاطر خداوند می‌نماید و این نیک رفتاری‌ها به خاطر خدا بوده و بستگی به اندازه گروه و یا تعداد بیشتر آنها ندارد (چیزی که پیش از این نیز اشاره شد) و اینگونه انگیزه ها است که مردم را از سواری مجانی باز می‌دارد در حالیکه همین انگیزه در نظامهای سکولار وجود ندارد بعلاوه تمامی ابزاری که در اختیار نظامهای دیگر می‌باشد تا به حل این مشکل بپردازند در نظام اسلامی نیز وجود دارد. دولت نیز می‌تواند برای انجام اینگونه اقدامات دخالت کند همچنین گروههای علاقه‌مند نیز می‌توانند با استفاده از محرکهای گزینشی[۵۸] افراد را تشویق کنند تا به سوی منافع عمومی قدم بردارند.

این عقیده کوران که «روح تحریم ربا در طول تاریخ اسلام از بین رفته است» بر پایه شواهد سستی بنا نهاده شده است. به هر حال وظیفه اقتصاددانان اسلامی این است که شواهد تجربی مخالف با این عقیده که در منابع تاریخ اسلام موجود می‌باشد را گردآوری نموده و به صورتی مناسب در اختیار خوانندگان انگلیسی زبان قرار دهند.

در خاتمه این بحث متذکر می‌شوم که این انتقادات وارده بر اقتصاد اسلامی شایسته توجه بیشتری می‌باشد، و ما باید در شکل‌دهی به تفکر اقتصاد اسلامی دقت بیشتری نمائیم.از سویی دیگر انتقاد کردن از وضعیت موجود باعث می‌شود تا اینگونه ادعا نشود که برای مشکلات بشر راه‌حلهایی جامع یافته‌ایم.

جهت گیری آینده

در اینجا برای جهت‌گیری آیندهٔ بحثهای خود ممکن است به بعضی نتیجه‌گیریها برسیم. مهمترین چیزی که آرزوی رسیدن به آن را داریم به دست آوردن تصویری واضح از مسائلی است که باید در یک جامعه اسلامی مدرن مطرح گردد. برای رسیدن به این هدف لازم است که با عنایت به مشکلات کنونی جهت نیل به نتیجه به منابع اصیل خود یعنی قرآن و سنت دوباره مراجعه نماییم. بدون شک نتایج بدست آمده از این منابع اصیل ما را یاری خواهد کرد تا مسائل شرعی و قانونی خود را بر اساس این نتایج پایه‌گذاری نماییم، البته تمامی حالات ممکن نخواهند بود بلکه نیاز است که فرمول بندیهای جدید نیز ارائه گردند. همچنین لازم

است که از واقعیتهای جدید درک و فهم کافی داشته باشیم و بین ساخته‌های نظامهای سکولار و واقعیتهایی که از عوامل ثابت و ضروری محیط در حال تغییر می‌باشند، فرق قائل شویم عواملی مثل: جمعیت بیشتر، ارتباطات سریعتر، اطلاعات بیشتر، بین‌المللی کردن جوامع بشری و ... با مجهز شدن به بینشی که نیازها را برای ما مشخص می‌کند و ما را در درک واقعیت یاری می‌رساند، قادر خواهیم بود که مشکلات را با دیدی اسلامی حل کنیم و در جاهایی که طرح کلی قدیمی در دسترس نیست دست به ابداع بزنیم.

نکته اینست که با شروع به کار بسیاری از چیزها را درک خواهیم کرد. اجازه دهید که تفکر و تجربه را تشویق نمائیم، به انتقاد خوش آمدگوئی کنیم و در مسیر پیشرفت و تعالی قدم برداریم، اگراین روندادامه پیدا کندمطمئنا راه حلهای کلی و قابل قبولی را بدست خواهیم آورد پیش از آنکه زمان قابل توجهی سپری شود.

این چنین روندی پیش از این آغاز شده است بعنوان مثال بانکداری اسلامی در تئوری و عمل به اثبات رسیده است و تلاشهایی نیز صورت گرفته تا علم اقتصاد با دیدی اسلامی تدریس شود. فقط باید امیدوار بود که گروه بیشتری از محققین در این روند شرکت فعال داشته باشند، که تحقیقات بیشتر و گسترده‌تر باعث تسریع در روندتکاملی اقتصاداسلامی و غنی‌تر شدن آن خواهد شد.

برای دوباره سازی تفکر اقتصاد اسلامی که پدیده‌ای نو می‌باشد و در جهان پیچیده و کاملاً پیشرفته کنونی راه گشای ما می‌باشد؛ لازم است دوباره به سه جزء ابتدایی که در شکل‌دهی اولیه اقتصاد اسلامی نقش به سزا داشته‌اند مراجعه نمائیم که این سه جزء عبارتند از: دیدگاه کلی‌نگر فلاسفه، توجه فقها به جزئیات و تلاش صوفیان برای یادآوری و تبیین هدف اصلی بشر از زندگانی بر روی زمین؛ که برای دستیابی به رهیافتی متعادل و اسلامی نیاز است تا به این نکات توجه کافی داشته باشیم و البته هرچه عمیقتر به جستجو در منابع اسلامی می‌پردازیم و نظری به تجربه تاریخیمان می‌اندازیم، نباید هیچ یک از سه نکته فوق را به فراموشی بسپاریم. نکته دیگر اینکه نمی‌توان دوباره سازی اقتصاد اسلامی را براساس طرح کلی سالیان گذشته انجام داد.روش صحیح این است که اقتصاد اسلامی را با روحی که بر امور کشورداری حاکم است تلفیق نماییم و آن را با اهداف جاودانی که برنامه‌های گذشته وظیفهٔ فهم آن را داشته‌اند کنار هم گذاشته و مسیر را ادامه دهیم. در مورد جزئیات نیز ذکر یک نکته لازم است و آن اینکه حتی جزئیاتی که بصورت قواعد و

قوانین می‌باشند نیز باید بیشتر بعنوان نمونه استفاده شوند نه قالبهای ثابتی که روش‌های همیشه متغیر بشر و برای تناسب با آن ساخته شده‌اند. ولی این کار عملی نیست، یعنی ما نمی‌توانیم این روشهای همیشه متغیر را با اجبار بصورتی متناسب با قالبها درآوریم و از سوی دیگر نمی‌شود این قالبها را نیز با هدف تناسب با روشها تغییر داد.

فقط فرد مسلمانی که دارای دیدگاهی اسلامی است و اهداف مقدس اسلامی دارد می‌تواند با استفاده از هوش و استعداد خود روشهای نو ابداع کند و در طریقی صحیح کارهای تازه‌ای انجام دهد. نقش اقتصاددانان اسلامی و تمامی کسانی که قدرت ارائه عقاید تازه دارند اینست که به یاری بشر بشتابند و تا جایی که به زندگی متعارف بشری مربوط می‌شود، طریق صحیح رسیدن به خداوند را به او بنمایانند.

پی نوشت ها:

١- Abu yusuf Ya'qub, Kitab al-Kharaj, Cairo: Matba'ah Salafiyah, ١٣٤٦ AH.

٢- Beirut: Dar al-Kutub Al-Islamiyyah ١٩٨٦.

٣- Ibid., p. ٤٠.

٤- It may be noted that Muhammad came from a well-to-do family, though he spent most of what he inherited on academic pursuits. His senior colleague, abu Yusuf, was quite well-off what he inherited on academic pursuits. His senior colleague, Abu Yusuf, was quite well-off as the Chief Justice in the court of Harun al-Rashid, but he had a more modest beginning.

٥- Karachi: Idarah al- Qur'an walulum al-Islamiyyah.

٦- Beirut: Dar al-Fikr, ١٩٧٥.

٧- Abu Ubayd al-Qasim Ibn Sallam, Kitab al-Amwal, p. ٦٧٨.

٨- Cairo: ١٩٨٤.

٩- Ibid., p. ٥٢.

١٠- Ibid., p. ٧٥.

١١- Quoted in abdul haq Ansari, "The Doctrine of One Actor: Junayd's view of Tawhid", p. ٣٧: The Muslim World, Vol LXXIII, No. ١, January, ١٩٨٣, pp. ٣٣-٥٦.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۲- Beirut: Dar al-Fikr, ۱۹۸۳.

۱۳- Beirut: Dar Ihya'al-Turath al-Arabi, ۱۹۷۹.

۱٤- Ibid., p. ۱۸۷.

۱٥- Ibid., p. ۲۰۱.

۱٦- Cairo: Dar al-Ansari. Edited by Abd al Wahhab al-Sayyid al-Siba'I Hawas, n. d.

۱۷- Ibid., pp. ۱۲۱-۱۲۲.

۱۸- Ibid., p. ۲۹۹.

۱۹- Miskawaih, tahdhib al-Akhlaq, Beirut: Dar maktabat al-Hayat, ۲nd. Ed., n. d., p. ۱۱۰.

۲۰- Ibid.

۲۱- M. S. Khan, An unpublished Treatise of Miskawaih on justice or risalah fi Mahiyat al-Adlli Miskawaih, Leiden: E. J. Brill, ۱۹٦٤, p. ۱۸.

۲۲- Ibid., p. ۱۹.

۲۳- Al-Ghazali, (۱۰٥۸-۱۱۱۱ AD), Ihya'Ulum al-din, Egypt: Mustafa Babi al-halabi, ۱۹۳۹, Vol. ۲, p. ۸٥.

۲٤- Ibid., Vol. ۳, p. ۳۲۸.

۲٥- Ibid., Vol. ٤, p. ۲۲٥.

۲٦- Ibid., Vol. ٤, pp. ۲۲٥-۲۳۰.

۲۷- Ibid., Vol. ۳, p. ۲٥٤.

۲۸- Ibid., Vol. ۳, p. ۲٥۸.

۲۹- Ibid., Vol. ٤, p. ۹۲.

۳۰- Al-Ghazali, (۱۰٥۸-۱۱۱۱ AD), Al-Tibr al-masbuk fi nasihat al- Muluk, Egypt: Maktaba al-Jundi, ۱۹٦۷, p. ۱۰٥.

۳۱- Al-Ghazali, (۱۰٥۸-۱۱۱۱ AD), Al-Mustafa min'Ilm al-usul, Egypt: Bulaq, ۱۳۲۲ AH, Vol. ۲, pp. ۳۰۳-۳۰٤.

۳۲- Al-Ghazali, (۱۰٥۸-۱۱۱۱ AD), Ihya'Ulum al-Din, Vol. ۳, p. ۲۲۰.

۳۳- Ibid., Vol. ۳, p. ۲۲۲.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۳٤- Ibid., Vol. ٤, p. ۸۹.

۳٥- Ibid., Vol. ٤, pp. ۸۹-۹۰.

۳٦- Ibn Taimiyyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim, (۱۲٦۳-۱۳۲۸ AD), Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi islah al-Ra'I wa'l Ra'iyah, Damascus: Maktabah Dar al-Bayan, ۱۹۸٥, pp. ۱۲-۱۸; ٥۸-٦۷.

۳۷- Ibn Taimiyyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim, (۱۲٦۳-۱۳۲۸ AD), Al-Hisbah fi'l Islam Egypt: Matba'ah al-Mo'iyid, ۱۳۱۸ AH, pp. ۱٤-۳۰.

۳۸- Ibn Taimiyyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim, (۱۲٦۳-۱۳۲۸ AD), Majmu' Fatawa Sheikh al-Islam Ibn Taimiyyah, Riyadh: Matabi'Riyadh, Islam, pp. ۱٤-۱۷; ۱۹, and ۲۲-۲۳.

۳۹- Ibid., Al-Hisbah fi'l Islam, pp. ۱٤-۱۷; ۱۹ and ۲۲-۲۳.

٤۰- Ibid., Fatawa, Vol. ۸, p. ٥۲۳.

٤۱- Ibid., Vol. ۲۹, p. ۲٥۳.

٤۲- Ibn Khaldun (۱۳۳۲-۱٤۰٦ AD), Muqaddimah, Beirut: Dar al-Qalam, ۱۹۸۱, p. ۳٦۰. also see p. ٤۲.

٤۳- Ibid., pp. ۳٦٤-۳٦۷.

٤٤- Ibid., p. ۲۸۰.

٤٥- Ibid., p. ۲۷۲.

٤٦- Ibid.

٤۷- Ibid., p. ۲۸٦.

٤۸- Wali Allah, Shah, Hujjah Allah al-Balighah, Beirut: Dar al-Ma'rifah, n. d., Vol. ۱, p. ۳.

٤۹- Ibid., Vol. ۲, p. ٦۹.

٥۰- Ibid., Vol. ۲, p. ۱۰٦.

٥۱- Ibid., Vol. ۲, p. ۱۰۳.

٥۲- Ibid., Vol. ۲, p. ۳۹.

٥۳- Ibid., Vol. ۱, p. ٤٦; Vol. ۲, p. ٤۰.

٥٤- Ibid., Vol. ۱, p. ۱۰٥.

٥٥- Ibid., Vol. ۱, pp. ۱۰٥-۱۰٦.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۵۶- Ibid., Vol. ۱, p. ۴۵.

۵۷- Masudul Alam Choudhury, to Islamic Economic Theory-A-Study in Social Economics, (Macmillan, ۱۹۸۶); Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas To Islamic Thought: Interperation and Assessment", International Journal of Middle East Studies, (۱۹۸۶), pp. ۱۳۵-۱۶۴.

۵۸- Mancur Olson, The Logic of Collective Action, Cambridge: Mass. Harvard univ. Press, ۱۹۷۱, pp. ۶۰-۶۴.

فصل سوم

بررسی کوششهای اخیر پیرامون مطالعه تاریخ تفکر اقتصادی در اسلام

محمد نجات ا... صدیقی

مقدمه

اندیشه اقتصاد اسلامی دارای قدمتی به اندازهٔ اسلام است و در طول ۱٤ قرن تاریخ این دین، کوششهای پیگیری در زمینه اقتصاد اسلامی انجام گرفته و موضوعات اقتصادی بیشماری در سایهٔ تعالیم شریعت مورد بحث قرار گرفته است. در این میان اکثر این مباحثات در سایهٔ ادبیات وسیع تفسیر قرآن، حدیث، اصول فقه و فقه انجام پذیرفته است. ولی متأسفانه تاکنون هیچ کار سیستماتیک در زمینه اقتصاد اسلامی انجام نگرفته است. گروه دیگری از کوششهای انجام گرفته در این خصوص اساساً به بحث کشورداری و سازمان اجتماعی پرداخته‌اند، که همه کوششها در کنار کارهایی که پیرامون فلسفه اخلاق و تاریخ نگاری صورت گرفته، زمانی مورد توجه جدی مسلمانان قرارگرفت که علوم اجتماعی تازه متولد شده، وارد دوره‌های تحصیلاتی دانشگاههای جهان اسلام شد و محققین به تکاپو افتادند تا میراث اسلامی گرانقدری را که در این زمینه وجود دارد، بیابند. برخی از شرق شناسان نیز توجه شایانی به اندیشه‌های اقتصادی و سیاسی مسلمانان اولیه داشته‌اند ولی با همهٔ این اوصاف هنوز کتاب جامعی پیرامون تاریخ تفکر اقتصادی در اسلام به رشته نگارش در نیامده است. تنها کاری که انجام پذیرفته، مقالاتی است که پیرامون این موضوع نوشته شده که اکثراین مقالات نیزاز نیمه دوم سدهٔ بیستم به این سو نوشته شده است و موضوع اکثر این مقالات نیزاندیشه‌های اقتصادی محققین بزرگ اسلامی سالیان گذشته می‌باشد. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد تا این گزارشات را بطورخلاصه مورد بررسی قرار دهیم.

به نظر می‌رسد برای انجام تحقیقی جامع پیرامون تاریخ اندیشه‌های اقتصادی در اسلام، نیازمند گروهی از محققین باشیم زیرا علاوه بر مطالب عمده‌ای که قبلاً ذکر شد و به زبان عربی نوشته شده، آثار دیگری نیز به زبانهای رایج در جهان اسلام یعنی انگلیسی، فارسی، ترکی و اردو نوشته شده است. نویسنده معاصر می‌تواند براهمیت این نکته تأکید داشته باشد که چگونه یک ذهن اسلامی، در طول تاریخ گستردهٔ اسلامی و در مناطق مختلف جهان اسلام پاسخهای مقتضی به شرایط اقتصادی گوناگون و در حال تغییر ارائه داده است و با انجام این کار نیز به این نکته وقوف پیدا خواهیم کرد که فهم تاریخ اندیشهٔ مسلمین دقیقاً نیازمند فهم این نکات نیز می‌باشد چرا که اگر بر این نکات واقف نباشیم در مسیر پر خطر خود در فهم اندیشه‌های مسلمین با مشکلات عدیده‌ای مواجه خواهیم شد.

باید اذعان داشت این مقاله، مقاله‌ای پیرامون اندیشهٔ اقتصادی اسلام نیست بلکه موضوع بحث آن بسیار محدودتر می‌باشد ما در این مقاله به بررسی نوشته‌های اخیر پیرامون اندیشه‌های اقتصادی متفکرین گذشته می‌پردازیم، نوشته‌هایی که به زبانهای عربی، انگلیسی و اردو به رشته تحریر درآمده است. این نوشته‌ها از جانب اقتصاددانان مورد غفلت واقع شده چرا که اکثر این مقالات در مجلات غیر تخصصی چاپ شده است. گزارش ارائه شده دراین مقاله احتمالاً باعث برانگیخته شدن حس کنجکاوی خواهد شد و باعث می‌شود که خواننده توجه بیشتری به وظیفه بزرگی که قبلاً بدان اشاره شد، مبذول دارد.

اخیراً تلاشهایی صورت گرفته است تا تعالیم اقتصادی قرآن و سنت مورد بررسی قرار گیرد[1] ولی از آنجائیکه محتویات این منابع، الهی است، لذا اندیشه‌های استخراج شده از این منابع اسلامی را می‌توان تفاسیر و برداشت‌های بشری از این منابع دانست. تعالیم اقتصادی قرآن و سنت، جاودانی و جهان شمول می‌باشند ولی تفاسیر و عملکردهای بشری مقید به زمان و مکان هستند. اما این امر سبب نمی‌شود که ما این تفاسیر بشری را نادیده بگیریم بلکه هنگام استناد به این اندیشه‌های اقتصادی اسلام، به نویسندگان مربوطه استناد می‌کنیم نه به قرآن و سنت. این امر نشان می دهد که چرا ما در بررسی تاریخ تفکر اقتصادی در اسلام از محتویات اقتصادی قرآن و سنت شروع نمی‌کنیم بلکه ضروریست ابتدا دیدگاههای اقتصادی صحابه و تابعین را مورد بررسی قرار دهیم، زیرا در بین این صحابه و تابعین فقهای بزرگی وجود داشته‌اند. نکته مهم اینکه ما متأسفانه در این مقاله نتوانسته‌ایم کارهایی که پیرامون اندیشه‌های اقتصادی دو نسل صدر اول اسلام ارائه شده است را مورد بررسی قرار دهیم.

به هر حال کوششهایی صورت گرفته که نهادهای اقتصادی دوران خلفا و عصر بنی امیه را مورد بررسی قرار می‌دهد که در این میان موضوعاتی مانند: اداره زمینهای بدست آمده از طریق خراج، جمع‌آوری و مصرف زکات، خزانه عمومی، از جمله موضوعاتی هستند که نشان می‌دهند چگونه حکام اسلامی و مشاورین آنها به حل مشکلات و معضلات اقتصادی زمان خود می‌پرداختند.[2] با مطالعه این آثار به راحتی می‌توان توجه این حکام به موضوعاتی مانند: ارضاء نیازمندیها، عدالت، کارایی، رشد و آزادی را درک کرد. این موضوعات از زمانهای گذشته در تفکر اقتصاد اسلامی مطرح بوده و دستیابی به آنها از اهداف اساسی اسلام بوده است. اما

متأسفانه نتوانسته‌ایم تمامی این موضوعات را پوشش دهیم بلکه فقط به بررسی تعدادی از فقهای خاص و متون خاص اولیه که مربوط به ما می‌شود پرداخته‌ایم. اولین فقیهی که اندیشه‌های اقتصادیش بصورت جداگانه مورد بررسی قرارگرفته ابویوسف است، ولی بهتردیدیم که اندیشه‌های اقتصادی مؤسسین مذاهب چهارگانه و معاصرین آنها را نیز بررسی نمائیم چرا که در این زمینه منابع متعددی در اختیار ما قرار دارد.

لازم به ذکر است که تحقیق حاضر از ترتیب زمانی پیروی می‌کند و فقط شامل نوشته‌هایی است که در ۵۰ ساله اخیر منتشر شده است.

(زید بن علی (۸۰-۱۰ هجری / ۷۳۸-۶۹۹ میلادی)

زید بن علی نوهٔ امام حسین(ع) یکی از فقهای بزرگ مدینه بود که از احترام فراوانی نزد فقهای دیگری مثل ابوحنیفه برخوردار بود. ابوزهرا در بیوگرافی که از خود به جای گذاشته نکاتی پیرامون موضوعات اقتصادی مورد بحث زید بن علی مطرح کرده است.[۳] بعنوان مثال زید، بیع کالا بصورت نسیه و با قیمتی بیشتر از ثمن نقد را جایز می‌دانست. ابوزهرا در مورد منطق وی پیرامون جایز دانستن این عمل بحثهایی مطرح ساخته که با توجه به ارزشمند بودن آن، قسمتهایی از این مطالب را بازگو می‌کنیم:

> «کسانیکه بالاتر بودن ثمن مؤجل نسبت به ثمن نقد را جایز نمی‌دانند در حقیقت بحثشان اینست که این اختلاف در ثمن همان ربا است چرا که این افزایش در پرداخت به دلیل زمان می‌باشد، و هر افزایشی به دلیل تأجیل در پرداخت ربا است و در واقع آنها بین این دو حالت تفاوتی قائل نیستند که فرد بگوید «یا الان بصورت نقد پرداخت کن و یا در عوض تأخیر در پرداخت، مقداری بیشتر بپرداز» و یا اینکه بگوید اگر« کالا بالاتر از ثمن نقد فروخته شود و دلیل این افزایش، تأخیر در پرداخت باشد»؛ نتیجه هر دو یکی است و ربا اتفاق می‌افتد.»

کسی که کالایی را بصورت نسیه می‌فروشد این عمل او از روی ناچاری و ضرورت انجام میگیرد و نمی‌توان او را فردی دانست که اینکار را با میل و رغبت انجام می‌دهد در نتیجه، تحت شمول آیهٔ قرآنی «تجارة عن تراض» قرار نخواهد گرفت.

از زاویه دیگر نیز ملاحظه میشود که این افزایش در پرداخت در حقیقت به دلیل زمان است ولی هر افزایشی بخاطر زمان در واقع، افزایش در پرداختی است که ما به ازائی ندارد، لذا واژه ربا در چنین حالتی صدق می‌کند و این عمل تحت شمول ممنوعیت ربا قرار خواهد گرفت.

کسانی هم که چنین عملی را جایز می‌دانند معتقدند که این عمل تحت شمول آیه «تجارة عن تراض» قرار می‌گیرد؛ یعنی فعالیتهای تجاری بر پایه بیع نسیه می‌باشد و تجار از چنین معامله‌ای سود می‌برند و این سود که جزئی از تجارت می‌باشد ربا نیست. در چنین جایی شرط توافق و تراضی بدین جهت قرار داده شده که کسی که کالای خود را بصورت نسیه می‌فروشد قصدش رونق کسب و کار است و این چنین عملی در حقیت پاسخی به میل و رغبت به تقاضای ایجاد شده است و نمی‌توان آن را عملی از روی ناچاری و ضرورت دانست. در حقیقت کسیکه کالای خود را بصورت نسیه می‌فروشد به دنبال تفاوت قیمتهای موجود در زمان‌های مختلف است. از سویی دیگر شخصی که بدون پرداخت نقدی در مالی تصرف می‌کند، مالک دارائی سودمندی شده است که قابلیت سوددهی دارد که این امر در واقع یکی از مقاصد و اهداف تجارت می‌باشد و می‌توان گفت تفاوت بین ثمن نقد و ثمن مؤجل که نصیب فروشنده می‌شود، قیمت این سود ایجاد شده است و این حالت با حالت وامهای پولی متفاوت است. زیرا کسی که وامی را دریافت می‌دارد، نوعی دارائی به دست‌آورده که قیمت آن درگذر زمان تغییر نمی‌کند چرا که پول، معیار قیمتها است و ازخودچیزی تولید نمی‌کند و در واقع فقط از طریق تجارت ومبادله و دست به دست کردن کالاهایی که قیمتشان کاهش و یا افزایش می‌یابد، است که چیزی تولید می‌شود. بنابراین کالاها هستند که سودآور می‌باشند در حالیکه در قرض و وام کالاها جریان پیدا نمی‌کنند.

نویسنده کتاب «الروض النادر» تفاوت بین ربا و فروش براساس پرداخت مؤجل را چنین شرح می‌دهد:

> «قیمتها ثابت نیستند زیرا به دلایلی مانند افزایش و یا کاهشهای عمومی، تقاضا برای کالای خاص و نیاز به آن و برخی علل دیگر، این قیمتها تغییر می‌کنند. لذا نمی‌توان بعنوان یک معیار در مورد آن نظر داد و به آن مراجعه کرد.»[٤]

ابوزهرا اظهار می‌دارد کسانیکه درحالت بیع نسیه قیمتهای بالایی طلب می‌کنند، اضافه قیمت دریافت شده را در مقابل زمان می‌دانند. یعنی ممکن است فردی در هنگام بیع نسیه، کالای خود را با قیمتی پایینتر از قیمت خرید به فروش برساند زیرا، با توجه به شفافیت بازار انتظار دارد تا قیمتهای بازار در آینده سقوط کنند از این رو است که ترجیح می دهد پول نقد در اختیار داشته باشد. از سوی دیگر فرد دیگری نیز ممکن است کالای خود را با قیمتی پایینتر از قیمت خرید و بصورت نقد یا نسیه بفروشد چرا که مرتبط ساختن قیمتهای بالا با زمان امکان‌پذیر نیست و در حقیقت، اغلب مواقع، تفاوت بین این دو قیمت نامعلوم می‌باشد.

> «معمای این مسئله در اینست که شریعت، هر قراردادی را با توجه به محاسن و مزایای آن و بدون توجه و ارتباط با قراردادهای دیگر مورد بررسی قرار می دهد. یعنی قرارداد«بیع بصورت پرداخت مؤجل»، قراردادی مستقل است که حقوق خاص خود را دارا است و عادلانه بودن و یا غیر عادلانه بودن آن بدون توجه به دیگر قراردادها ارزیابی می‌شود و درچنین شرایطی این قرارداد، قرارداد صحیحی می‌باشد.
>
> این حقیقت که در یک قرارداد مجزا، قیمتها بطور نقد قابل پرداخت بوده وپایینتر است تأثیری در اعتبار قرارداد بیع موجل ندارد چرا که این دو نوع، قراردادهای مستقل و مختلف می‌باشند که ارتباطی به هم ندارند.» [۵]

چنین تحلیلی که بوسیلهٔ مؤسسین چهار مذهب فقهی بزرگ اسلامی انجام شده، نشان می‌دهند که آنان جواز چنین قراردادی را صادر کرده بودند و همچنین این تحلیلها نمایانگر روش‌شناسی آنها در رسیدن به چنین احکامی می‌باشد.

در واقع این فقهای بزرگ ابتدا تلاش کردند تا قوانین را از متون قرآن و سنت استخراج کنند ولی بعدها لازم شد که برای رسیدن به احکام مسائل اقتصادی به مسائلی مانند اصول عدالت و بازی منصفانه و در نظر گرفتن مطلوبیت و مصالح عامه نیز مراجعه داشته باشند. بطور کلی می‌توان گفت فقها در تلاش بودند تا آزادی قرارداد را به گونه‌ای تضمین کنند که هیچ ضرری به کسی وارد نشود.

ابوحنیفه (۱۵۰ - ۸۰ هجری / ۷۶۷ - ۶۹۹ میلادی)

ابوحنیفه در حقیقت فقیه بزرگی بود که در عین حال در شهر کوفه، یعنی مرکز فعالیتهای تجاری و اقتصاد رو به رشد منطقه، به امر بازرگانی نیز اشتغال داشت. درآن دوران، معاملات سلم از جمله معاملاتی بود که استفاده از آن در بلاد اسلامی روز به روز گسترش می‌یافت. در تعریف بیع سلم گفته شده که این بیع عبارتست از: «فروش کالا و تحویل آن در آینده و اخذ ثمن آن در زمان عقد قرارداد».

بنابر گفته‌های ابوزهرا،[۶] ابوحنیفه اشکالات فراوانی که پیرامون این قرارداد وجود داشته و باعث ایجاد مناقشات زیادی شده بود را به درستی دریافت. همچنین او تلاشهای فراوانی کرد تا با مشخص کردن مواردی از قبیل کالا، نوع آن، کمیت و کیفیت و زمان و مکان تحویل آن به مناقشات پیرامون این نوع قرارداد پایان دهد. او شرط دیگری نیز به این قرارداد اضافه کرد و آن این که در دورهٔ زمانی بین عقد قرارداد و زمان تحویل، کالا باید در بازار موجود باشد تا دو طرف عقد از تحویل به موقع آن اطمینان حاصل نمایند. تجربهٔ ابوحنیفه و آگاهیهای جدیدی که در مورد تجارت بدست آمده بود نیز کمکهای شایانی به حل این قضیه و قضایای مشابه نمود. به نظر ابوزهرا، این از هوشمندی ابوحنیفه است که بر مباحثی چون روشن کردن قسمتهای مبهم معامله و درنتیجه پایان دادن به مناقشات، تأکید داشته است، زیرا این مباحث از جمله مقاصدمهم شریعت در مسایل مرتبط با معاملات می‌باشد. وی همچنین نکات جدیدی پیرامون بیع مرابحه[۷] مطرح می‌کند، بیعی که در تعریف آن گفته می‌شود: «فروش کالا به قیمتی بیشتر از قیمت خرید و اعلام در صد افزوده شده بر قیمت خرید (ربح)». همچنین شناخت بی‌واسطه و مستقیم ابوحنیفه از تجارت، وی را قادر ساخت تا قواعدی را ارائه دهد که نوید می‌داد که دراین معامله و معاملات مشابه عدالت برقرار خواهد شد. ابوزهرا همچنین بحثهایی نیز پیرامون نظرات ابوحنیفه در فعالیتهای تجاری انجام شده در سایه هنجارهای اسلامی مطرح می‌سازد.[۸] «محمد یوسف موسی»[۹] در مطالعه‌ای که پیرامون تأکید ابوحنیفه بر ارزشهای انسانی در روشهای فقهی انجام داده خاطر نشان می‌سازد که او نگرانی خاصی نیز در مورد وضعیت فقرا و اقشار ضعیف جامعه داشته است. در نتیجه او در بحث زکات، جواهرات را از پرداخت زکات مستثنی نمی کند ولی صاحب مالی که دارای بدهی برابربا کل دارایی اش باشد را از پرداخت زکات مستثنی می‌سازد.[۱۰] او به دلیلی مشابه قرارداد سهم‌بری در کشاورزی(مزارعه) را فاقد اعتبار می‌داند تا

هنگام وقوع مشکلات که زمین هیچ نوع عایدی ندارد بنوعی حمایتهای لازم را برای طرف ضعیف یعنی زارع به عمل آورد.[۱۱]

الاوزاعی (۱۵۷ – ۸۸ هجری/۷۷٤ – ۷۰۷ میلادی)

عبدالرحمان الاوزاعی (از شهر بیروت که آن زمان در سوریه قرارداشت) از معاصرین ابوحنیفه بوده و همچنین از مؤسسین مذاهب فقهی اصلی به شمار می‌آید که البته عمری طولانی نداشت. اندیشه‌ها و اشکال روش شناسی فقهی وی در تحقیقی که توسط «صبحی محمسانی»[۱۲] انجام گرفته مورد ارزیابی قرار گرفته است.الاوزاعی از آزادی قراردادها و تسهیل کار مردم در انجام معاملات حمایت می‌کرد. او قرارداد سهم‌بری در کشاورزی (مزارعه) را به دلیل نیاز به آن معتبر می‌دانست همانطور که سهم‌بری در سود (مضاربه) را نیز جایز می‌دانست، به عقیده وی سرمایه می‌تواند بصورت جنسی یا نقدی باشد در حالیکه برخی دیگر از فقها تأکید می‌کردند که سرمایه فقط می‌تواند بصورت نقدی باشد.[۱۳] او همچنین در مورد قراردادهای سلم رویکردی انعطاف‌پذیر داشت.[۱٤]

مالک(۱۷۹ – ۹۳ هجری/ ۷۹٦ – ۷۱۷ میلادی)

بیوگرافی ابوزهرا از مالک‌بن‌انس،[۱۵] بنیانگذار یکی دیگر از مذاهب فقهی اسلامی و از بزرگان مدینة النبی، هیچ اشارهٔ خاصی به نظرات اقتصادی وی ندارد ولی تنها دو نکته از میان آن بیوگرافی می‌توان دریافت که در ضمن، تنها کاری است که پیرامون عقاید اقتصادی مالک انجام شده است.

به عقیدهٔ مالک، حاکم باید در برابر رفاه مردم پاسخگو باشد. او یاد آوری می‌کند که چگونه عمر بن خطاب خلیفه دوم اهل تسنن در مورد ارضاء نیازمندیهای مردم حساسیت داشت و از این رو توصیه می‌کند که حکام نیز باید اینگونه باشند.[۱٦] یکی دیگر از مباحث مهم در روش مالک که مرتبط با اقتصاد می‌باشد، مصلحت است(مطلوبیت فرد یا جامعه) .[۱۷]

این بحث در حقیقت ریشه در شریعت دارد و مالک بدینوسیله تمامی موضوعاتی را که در متون قرآن و سنت بدانها اشاره شده را مورد بررسی قرار می‌دهد. بحثهای ابوزهرا پیرامون این موضوع همچنین نکات تازه‌ای از افکار فقهای متأخرتر مانند غزالی، ابن‌القیم، شاطبی، طوفی، عزالدین بن عبدالسلام و قرفی را

آشکار می‌سازد. وی همچنین مقایسه‌ای بین رویکرد مالک به بحث مصلحت و تحلیل مطلوبیت از دید فلاسفه غربی مانند جرمی بنتام و جان استوارت میل انجام می‌دهد.

با توجه به این دو مؤلفه در روش مالک است که او به وضوح حق دولت اسلامی در وضع مالیاتهایی بالاتر از حد مشخص شده توسط شریعت و در مواقع ضروری را به رسمیت می‌شناسد.[۱۸]

ابویوسف (۱۸۲ - ۱۱۳ هجری/ ۷۹۸- ۷۳۱ میلادی)

تأکید بر وظایف اقتصادی حاکم از ابتدا جزء برنامه‌های اندیشه اقتصاد اسلامی قرار داشته است. این امر از جمله نکات اصلی نامه‌ای است که «ابو یوسف» به «هارون الرشید» نوشته است. این نامه بعدها با نام کتاب الخراج مشهور گشت زیرا مسأله اصلی مورد اشاره در این نامه روابط کشاورزی و وضع مالیات می‌باشد. این کتاب بعدها توسط«ضیاءالدین الرئیس»[۱۹] خلاصه شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. همچنین نظرات اقتصادی ابویوسف توسط « الیاس توما»، خورشید احمد فارق، مودودی، صدیقی و ضیاء الحق نیز مورد بحث قرار گرفته است.

به نظر ابویوسف بهتر است دولت نسبتی از تولیدات کشاورزی را به عنوان مالیات بگیرد نه اینکه مقدار ثابتی را به نام مالیات وضع نماید که این کار می‌تواند درآمدهای بیشتری را عاید دولت کند و باعث گسترش زمینهای زیر کشت شود. او در بحث پیرامون وضع مالیات برخی از اصول را مطرح می‌سازد که بعدها توسط اقتصاددانان به عنوان «قواعد وضع مالیات» مشهور گشت.

از سوی دیگر توانایی در پرداخت، تسهیل برای پرداخت کننده مالیات از نظر زمان پرداخت، مکان و طریقه پرداخت و تمرکز در تصمیم‌گیریهای مربوط به اخذ مالیات از جمله مباحثی است که مورد تأکید ابویوسف قرار گرفته است. او پیشنهاد میکند که کارمندانی حقوق بگیر وظیفه جمع‌آوری مالیات را برعهده بگیرند و در عین حال آنها تحت نظارت مستقیم نیز باشند تا احتمال انجام اعمال ناصحیح و ظالمانه کاهش یابد. همانگونه که «فارق» بیان می‌کند، ابویوسف احساسات و عواطف یک انسان معمولی را داراست لذا حذف تمامی مظالم و ایجاد عدالت و تضمین رفاه مردم را از مهمترین وظایف دولت می‌داند و همدردی و خلوص را از مشخصات یک حاکم می‌داند.[۲۰] ابو یوسف در این زمینه حاکم را تشویق می‌کند تا انجام خدمات عمومی مانند ساختن جاده‌ها و پلها، حفر کانالها برای آبیاری و انجام

هر کار لازم جهت رونق کشاورزی را در دستور کار خود قرار دهد. «مودودی» تلاشهای انجام شده توسط ابویوسف در زمینه‌هایی مانند وضعیت خزانه عمومی، اصول وضع مالیات و روابط کشاورزی را الهام گرفته از روح اسلامی و موجب پیشرفت اجتماعی می‌داند.[۲۱]

ضیاءالحق نیز در کارهای جدیدی که پیرامون اجاره زمین‌ها، سهم‌بری در کشاورزی و فیء در تاریخ اسلامی، انجام داده، تلاش کرده است تا سیاستهای پیشنهادی ابویوسف را با چشم اندازی تاریخی مورد بررسی قرار دهد و وضعیت عراق آن دوره را تجزیه و تحلیل کند. بنابر نظر ضیاءالحق، پیشنهادات ابویوسف تحت تأثیر روابط کشاورزی در آن زمان و موقعیت اجتماعی زمان خود قرار گرفته است.[۲۲]

نکته بحث انگیزی که در تحلیل اقتصادی ابو یوسف وجود دارد مربوط به بحثهای او پیرامون کنترل قیمت‌ها (تسعیر) می‌باشد. ابویوسف مخالف تثبیت قیمتها از سوی حاکم بوده و نظرات او براساس سنت نبوی بنیان نهاده شده است. نجات ا... صدیقی خاطر نشان می‌سازد که ابن تیمیه در این موضوع، بحث دقیق‌تری انجام داده بطوریکه وی بین شرائط و مواقعیکه کنترل قیمت غیر جایز می‌باشد و زمانیکه این عمل جایز و حتی واجب است تفاوت قائل شده است.[۲۳] به عقیده ابویوسف نه فراوانی غله دلیل قیمتهای پایین آن است و نه کمیابی آن سبب قیمتهای بالا،[۲٤] بلکه همانطور که صدیقی می‌گوید، دست‌آوردهای ابویوسف را می‌توان بصورت عبارتی بدین گونه عنوان کرد که ممکن است، فراوانی و قیمتهای بالاو کمیابی و قیمتهای پایین بطور همزمان وجود داشته باشند. ابو یوسف هنگامیکه در تأیید مالیات متناسب و در رد اجاره ثابت بر روی زمین صحبت می‌کند بحث قیمت غلات را نیز مطرح می‌سازد. اما او هیچ بحثی پیرامون تعیین قیمت مطرح نساخته و نتوانسته است پدیده مشاهده شده خود را به تغییرات در تقاضا که خود ناشی از تغییر در جمعیت و یا تغییر در عرضه پول می‌باشد، ربط دهد، از این رو نمی‌توان نکات مطرح شده توسط ابویوسف را بعنوان «نقش عرضه و تقاضا در تعیین قیمت» دانست.[۲۵]

همانگونه که «الیاس توما» خاطر نشان ساخته، حکام آن زمان عموماً مشکل افزایش قیمتها را با افزایش در عرضه غلات حل کرده و از کنترلهای قیمتی اجتناب می‌نمودند. همچنین روند معمولی در اندیشه اقتصاد اسلامی این بوده که بازار آزاد

برای احتکار، انحصار و اعمال ناصحیح دیگر وجود داشته باشد و سپس تعیین قیمت به نیروهای عرضه و تقاضا سپرده شود. و ابویوسف نیز در این مورد مستثنی نیست.[۲۶]

نقطه قوت تفکرات ابویوسف، در زمینه مالیه عمومی است بطوریکه، او جدای از مطرح ساختن مباحثی مانند اصول وضع مالیات و وظایف دولت اسلامی درمورد رفاه مردم، به دقت پیشنهادهایی نیزدر زمینه گسترش هزینه‌ها در بلند مدت مانند ساختن پلها و سدها و حفر کانالهای کوچک و بزرگ ارائه داده است. همانطور که صدیقی نیز بیان داشت، بسیاری در مورد تیزبینی و زیرکی ابویوسف و نگرانیهای او در خصوص رفاه مردم سخنها رانده‌اند.[۲۷]

هیچ یک از نویسندگانی که قبلاً نامی از آنها برده شد فراتر از نظرات فقهی متعدد ابویوسف که در کتاب الخراج او نوشته شده مطلبی بیان نکرده‌اند و این نظرات گاهی مربوط به موضوعات اقتصادی بوده‌اند و از طریق شاگردان او و معاصرینش به ما رسیده است. ارزیابی جامع از نقش ابویوسف در تاریخ اندیشه اقتصادی مسلمین به زمانی موکول می‌شود که در این موضوع مقالات بیشتری نوشته شود و از سوی اقتصاددانان متخصص توجه بیشتری به کتاب الخراج او مبذول گردد.

محمد بن حسن الشیبانی (۱۸۹ - ۱۳۲ هجری / ۸۰٤ - ۷۵۰ میلادی)

بحثهایی که قبلاً در مورد ابویوسف مطرح شد به میزان بیشتری در مورد همفکر او در مکتب حنفی یعنی محمد بن حسن الشیبانی نیز صدق می‌کند. اما متأسفانه هنوز کارهای اصلی او در مورد عقاید اقتصادی ناشناخته باقی مانده است. از شیبانی رسالهٔ کوتاهی در مورد درآمد و هزینه های خانوارباقی مانده است.[۲۸] جالب است بدانیم در حالیکه جامعه عرب تجارت و بازرگانی را بر دیگر شغلها ترجیح می‌دهد ولی شیبانی، کشاورزی را بعنوان بهترین شغل قلمداد می‌کند. او در جای دیگر و در رسالهٔ دیگری به بحث پیرامون شراکت و سهم‌بری در سود پرداخته است که این مباحث توسط«یودوویچ» نیز مطرح شده و مورد تجزیه و تحلیل قرارگرفته است.[۲۹] لازم به ذکر است که دو موضوع مطرح شده توسط شیبانی اهمیت فوق‌العاده‌ای در زمینه بانکداری اسلامی در دنیای پیشرفته کنونی دارا است.

یحیی بن آدم القرشی (وفات: ۲۰۳ هجری /۸۱۸ میلادی)

اوایل دوران حکومت عباسی‌ها مملو است از نویسندگانی که به بحث پیرامون مالیه عمومی پراخته‌اند که برخی از این آثار قبلاً مورد توجه قرارگرفته است و گروه دیگر به تازگی مورد توجه نویسندگان قرار گرفته که کتاب الخراج یحیی بن آدم از جمله این آثار می‌باشد.[۳۰]

این کتاب توسط «بن شمش» به انگلیسی ترجمه شده ولی مترجم توجه کافی به تفکرات و تحلیلهای او مبذول نداشته است و این مطلب در مورد مقدمه‌ای که مجیب ا... ندوی بر کتاب زده است نیز صدق می‌کند.[۳۱]

شافعی (۲۰٤ – ۱۵۰ هجری/ ۸۲۰ – ۷٦۸ میلادی)

شافعی پیش از آنکه بعنوان بنیانگذار مکتب فقهی جدیدی مطرح شود، کلیات فقه ابوحنیفه و مالک را فراگرفت. به غیر از بیوگرافی ابوزهرا هیچ منبع دیگری در دسترس نیست که به اندیشه‌های اقتصادی شافعی پرداخته باشد.

نکته مهم این است که شافعی[۳۲] آزادی رجوع به مصلحت و استنباط قیاسی برای رسیدن به منافع شخصی یا عمومی (استحسان) را نمی‌پذیرد. و بر این نکته تأکید دارد، که قانون مبتنی بر مصلحت صرفاً زمانی معتبر است که مصلحت عمومی و مطلوبیت شخصی مربوطه بصورت صریح در قرآن یا سنت یا اجماع به رسمیت شناخته شده باشد.

ابوزهرا با دیدی انتقادی این نظر را با نظرات مالک، ابوحنیفه و احمد بن حنبل مقایسه کرده و برخی از نتایج مرتبط با معاملات خاص را مطرح می‌سازد.[۳۳]

ابوعبید القاسم بن سلام (وفات: ۲۲٤ هجری/ ۸۳۸ میلادی)

ابو عبید نویسندهٔ کتابی همانند کتاب الخراج ابویوسف در مالیه عمومی است که با کمال تعجب تاکنون مورد توجه اقتصاددانان قرار نگرفته است. کتاب الاموال او کتابی غنی در زمینه مسایل تاریخی و موضوعات فقهی می‌باشد بگونه‌ای که نویسندگان اقتصاد اسلامی اخیراً بسیار به این کتاب استناد کرده‌اند. این کتاب اخیراً نیز بدون هیچ مقدمه یا تحلیل به زبان اردو ترجمه شده است.[۳٤]

احمد بن حنبل (۲٤۱ – ۱٦٤ هجری / ۸۵۵ – ۷۸۰ میلادی)

بیوگرافی ابوزهرا[۳۵] در مورد چهارمین رهبر مذاهب فقهی اسلامی، شامل بحثهای دقیقی است پیرامون مصلحه، مقاصد الشریعه و آزادی انتخاب این ابزارها

بنحوی که در شریعت ممنوع نشده‌اند.[۳۶] با اینکه این مباحث با احادیث نبوی همخوانی دارند ولی آزادی که احمد بن حنبل بدان معتقد بود سبب شد تا فقهای حنبلی در مورد موضوعات اقتصادی در حال تغییر از ابزار واقع بینانه‌تر و انعطاف‌پذیرتری نسبت به فقهای دیگر استفاده نمایند.

ابوزهرا علاوه بر ذکر این نکته مهم، دیدگاه خاص احمد که نماینده رویکرد اسلامی به بحث «رقابت عادلانه در بازار» می‌باشد را نیز مطرح می‌سازد. «احمد، خرید از فروشنده‌ای که قیمت کالا را پایین می‌آورد تا مردم از رقیب او خرید نکنند، را تقبیح می‌کند».[۳۷] ابوزهرا به این نکته نیز اشاره می‌کند که اگر چنین کاری انجام شود، فروشنده نهایتاً نوعی انحصار ایجاد کرده و رقابت بین فروشندگان را از بین خواهد برد و در اینصورت او قادر خواهد شد تا قیمت مورد دلخواه خود را بر کالاها تحمیل کند. به نظر او از آنجائیکه این امکان وجود دارد که باقیمتهای پایین بازار، کل مردم نیز منتفع شوند لیکن توصیه می‌کند که حاکم در اینگونه مواقع تصمیمی دقیق را اتخاذ نماید.[۳۸] ابوزهرا برخی دیدگاههای احمد بن حنبل در مورد موضوعات دیگری که از دید وی ممنوع بوده و همچنین اعمال جایزی که نتیجه آن ناخوشایند می‌باشد را نیز ذکر کرده است. درحقیقت خواست احمد از قانون این است که در چنین مواقعی با دخالت در بازار، از ایجاد انحصار و اعمال ناخوشایند جلوگیری کند.

«ابوحلیم الجنیدی»[۳۹] یکی دیگری از بیوگرافی نویسان نیز علاقه احمد به حداکثر آزادی در قراردادها و معاملات را خاطر نشان می‌سازد. علاوه بر این احمد بن حنبل جواز برخی از شرایط در معاملات که از دید دیگر مذاهب ممنوع می‌باشد، را صادرکرده است.[۴۰]

روش او در استفاده از مصلحت(زمانیکه هیچ نصی وجود ندارد) بسیار مورد علاقه بوده و باعث افزایش منافع طبقه ضعیف و فقیر می‌گردد. به همین دلیل است که او کسانی که دارای خانه ومسکن می‌باشند را مکلف میداند تا برای کسانی که فاقد آن می‌باشند سرپناه و مسکن تدارک کنند.[۴۱]

قدامة بن جعفر(وفات: ۳۳۷ هجری/ ۹۴۸ میلادی)

کتاب الخراج قدامة بن جعفرتوسط «بن شمش» به انگلیسی ترجمه شده است[۴۲] ولی متأسفانه مترجم هیچ تحلیلی از عقاید اقتصادی وی ارائه نمی‌کند.

ابوجعفر الداودی (وفات: ٤٠٢ هجری/ ١٠١٢ میلادی)

داوودی نویسندهٔ «کتاب الاموال» بوده و عقاید وی در مقالهٔ کوتاهی که توسط شرف الدین نوشته شده مورد بررسی قرار گرفته است.[٤٣]

الماوردی (وفات: ٤٥٠ هجری / ١٠٥٨ میلادی)

در زمینه خراج و اموال، کتابهایی وجود دارند که باماهیتی یکسان اما دارای اهداف گسترده‌تر به نگارش درآمده است. برخی از آنها که در زمینه قواعد حکومت و کشورداری نوشته شده هم اکنون در دسترس ما می‌باشد. « الاحکام السلطانیه، ابوالحسن ماوردی مهمترین اثری است که در این موضوع نوشته شده که البته کتابی با همین نام و توسط ابویعلا (وفات: ٤٥٨ هجری / ١٠٦٦ میلادی) نیز به رشته تحریر درآمده است. ایشان علاوه بر بحث پیرامون انتخاب و یا انتصاب حاکم و وظایف او، موضوعات گسترده‌ای شامل اداره بازار، روابط کشاورزی ووضع مالیات رانیز مورد بحث قرارداده‌اند. همچنین مباحث فوق الذکر بصورت خلاصه توسط یوسف الدین[٤٤] و منذرقهف[٤٥] مورد اشاره قرارگرفته است.علاوه براین حبیب الحق ندوی،[٤٦] مخالفت ماوردی با حقوق فئودالی- موروثی را مطرح ساخته و «آمدرز»[٤٧] نیز به شرح مباحث او پیرامون حسبه (اداره بازار) می‌پردازد.

ابن حزم (وفات:٤٥٦هجری/ ١٠٦٤ میلادی)

ابومحمد ابن حزم از فقهای بزرگی است که رویکردمنحصر به فردی به قوانین اسلامی داشت. از دید وی استنباط قیاسی و استحسان غیر قابل قبول است. همانطور که برخی نویسندگان متأخر نوشته‌اند، ابن حزم دیدگاه واضحی در مورد مسئولیت جمعی در جامعه اسلامی داشت. طهاوی عمق دیدگاه ابن حزم در مورد از بین بردن فقر و تضمین عدالت اجتماعی و وظایف دولت اسلامی دراین مورد را مورد تمجید و ستایش قرار می‌دهد.[٤٨] «ابراهیم اللبان»[٤٩] و «حفظ الرحمان» نیز از نظرات وی پیرامون حقوق فقرا در اموال اغنیا به نیکی یاد می‌کنند.[٥٠]

ابوزهرا در بیوگرافی که درمورد ابن حزم نوشته خاطر نشان می‌سازد، او در میان فقهای بزرگ تنها فقیهی است که اجاره دادن زمینهای زراعی را ممنوع دانسته است. با پذیرش این دیدگاه ابن حزم تنها دو راه برای صاحب زمین باقی می‌ماند: یا باید خود به زراعت در زمین بپردازد و یا اینکه سهم بری در کشاورزی را همراه با زارع در پیش بگیرد. البته خود ابوزهرا با رأی غالب که همان جواز اجازه زمینهای

کشاورزی است، موافق می‌باشد و در عین حال این دیدگاه ابوزهرا که نظرات ابن حزم در خصوص اجارهٔ زمینهای زراعی بیشتر نظراتی سوسیالیستی است، چندان قابل اعتنا نمی‌باشد.[۵۱]

السرخسی (وفات: ۴۸۳ هجری/ ۱۰۹۰ میلادی)

شمس الدین السرخسی از فقهای بزرگ مذهب حنفی است که کتاب حجیم او با نام «المبسوط» کتابی است با نظراتی تحلیلی که تفاوت عمده‌ای با کتب دیگر دارد. صدیقی[۵۲] هنگامیکه به بحث پیرامون نظرات سرخسی در مورد سهم بری در سود و طبیعت سود پرداخته، اشاره‌ای نیز به نظرات تحلیلی سرخسی داشته است.

اگر چه کتب فقهی او اغلب مورد استفاده قرار می‌گیرد ولی آراء و تحلیلهای اقتصادی وی تاکنون مورد غفلت واقع شده است.

نظام الملک الطوسی (۴۸۵- ۴۰۸ هجری / ۱۰۹۳ – ۱۰۱۸ میلادی)

نظام الملک طوسی با توجه به اینکه مدت ۳۰ سال وزارت سلجوقیان را داشت لذا اطلاعات کاملی از تمامی مسائل حکومتی و بخصوص مسائل مربوط به زمین کسب کرده بود. همچنین بحثهای او پیرامون سیاستهای ارضی و پیشنهادات وی در رابطه با اصلاحات، بوسیله «حسن»[۵۳] و «ندوی»[۵۴] بصورت خلاصه مطرح شده است. حسن به این نکته اشاره می‌کند که روابط و مسائل ارضی که در سیاست‌نامه طوسی مورد بحث قرارگرفته، چهره‌ای کاملاً متفاوت از فئودالیسم اروپایی ارائه می‌دهد. به عقیدهٔ طوسی حاکم صاحب زمین می‌باشد نه شخص فئودال. اما «حسن» این نظر طوسی را مورد انتقاد قرار میدهد، وتاکید دارد که دولت صاحب زمین می‌باشد نه رئیس دولت. در این زمینه به نظر می‌رسد طوسی تلاش می‌کند تا اعمال فئودالیستی انجام شده در ایران قدیم را با توجه به حقوق پادشاهان عقلایی جلوه دهد. طوسی معتقد است، اگر فئودال (مالک زمین) نمی‌تواند وظایف خود را به درستی انجام دهد، باید زمین را از او بازپس گرفت. به نظر او، فئودالها فقط باید جمع آوری کننده مالیاتها باشند و هیچ حقی در تثبیت مقدار مالیات که از وظایف حاکم است، نداشته باشند. می‌توان گفت هدف وی از این دستورات کاهش قدرت فئودالها و افزایش قدرت حکام بوده است.

غزالی (۵۰۵ - ۴۵۱ هجری / ۱۱۱۱ -۱۰۵۵ میلادی)

اندیشه اقتصادی ابوحامد غزالی نویسنده کتاب «احیاء علوم الدین» جزء لاینفکی از دیدگاه وی در مورد «نوسازی حیات اسلامی» است. مباحث مهم غزالی پیرامون پول در فصل شکر از کتاب احیاء مطرح شده است. او در این کتاب به بحث پیرامون نارسائیهای نظام مبادله پایاپای و اهمیت و وظایف پول می‌پردازد. رفیق المصری[۵۵] عقیده دارد که غزالی بوضوح وظایف پول را به وظیفهٔ سنجش ارزش، وسیله مبادله و وسیله ذخیره ارزش تعریف می‌کند و معتقد است که پول فی نفسه بخاطر خود پول مورد تقاضا قرار نمی‌گیرد بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف مورد نظر می‌باشد. همچنین کنز استفاده غیر صحیح از پول بوده و آن را از انجام وظایف صحیح خود در جامعه باز می‌دارد. علاوه براین غزالی خاطر نشان می‌سازد که انجام معاملات ربوی مثال دیگری از استفاده ناصحیح از پول می‌باشد. و بر این نکته تأکید می‌کند که شکر خدای متعال مستلزم اینست که پول به شیوه‌ای بکار گرفته شود که بخاطر آن خلق شده است. غزالی همچنین به بحث پیرامون راهبرد اسلام برای بنگاههای اقتصادی می‌پردازد. به نظر وی افراد باید در زمان تصمیم‌گیری، منافع عمومی را مد نظر قرار داده و از هر فعالیتی که باعث زیان دیگران می‌گردد مانند گران فروشی و احتکار کالاهای ضروری پرهیز نمایند.[۵۶] همانگونه که ندوی می‌گوید، غزالی تأکید فراوانی بر دولت عادل بعنوان شرط لازم دستیابی به پیشرفت اقتصادی دارد و به نظر وی ظلم و تعدی غالباً باعث ضرر و زیان اقتصادی می‌گردد.[۵۷]

از سوی دیگر غزالی در بحث پیرامون اینکه آیا حاکم حق وضع مالیاتهایی بجز آن دسته که در شریعت بدانها تصریح شده دارد یا نه، نتیجه‌گیری می‌کند که در مواقع ضروری و در جهت دفاع از بلاد اسلامی، دولت حق وضع چنین مالیاتهایی را داراست.[۵۸]

الکاسانی (وفات: ۵۷۸ هجری/ ۱۱۸۲ میلادی)

ابوبکر مسعود الکاسانی از فقهای بزرگ مذهب حنفی است که در کتاب خود با نام «بدایع الصنایع» برخی از موضوعات اقتصادی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. بحثهای وی در مورد توزیع سود و تعهدات مربوط به خسارت در مضاربه، بحثهایی دقیق و واضح می‌باشد. بنابر عقیده او سود سرمایه در معرض ریسک و عدم اطمینان قرار دارد لذا اگر زیانی حاصل شود عرضه کنندهٔ سرمایه

زیان خواهد دید.[۵۹] کاسانی همچنین طبیعت اجاره و اجاره بها را مورد بررسی قرار داده و آنرا بعنوان قیمت و سود استفاده از کالاهای بادوام اجاره داده شده» می‌داند.[۶۰]

الشیذری (وفات: ۵۸۹ هجری / ۱۱۹۳ میلادی)

در طول سده‌های ششم تا هشتم هجری به آثاری برمی‌خوریم که پیرامون حسبه به رشته نگارش درآمده است. اصطلاحی که به غلط، اداره بازار ترجمه شده است در حقیقت چیزی فراتر از ادارهٔ تجار، بازرگانان، هنرمندان و پیشه‌وران می‌باشد، همچنین این اصطلاح گسترده‌تر از ادارهٔ مشاغلی مانند معلمی، پزشکی، کیمیاگری و غیره است. منذرقهف[۶۱] و حسینی[۶۲] از جمله افرادی هستند که بحثهای الرحمن بن ناصر الشیذری، پیرامون وظایف «المحتسب»را مورد بررسی قرار داده‌اند.

علاوه بر قهف و حسینی نویسندگان دیگری نیز اخیراً ادبیات «حسبه» را در دورهٔ زمانی فوق الذکر بررسی کرده‌اند که از جملهٔ این نویسندگان می‌توان افرادی مانند نیکلا زیاده،[۶۳] عبدالوهب،[۶۴] فهمی،[۶۵] ساموروائی،[۶۶] آمدرز،[۶۷] شاهوی،[۶۸] علی الخفیف[۶۹] را نام برد. آنان قلمرو وسیع حسبه را با اهداف فرمانروایان برای رسیدن به معیارهای خاص و حمایت از منافع عامه مردم، مشخص می‌کنند. اگر چه غالباً اندیشمندان اسلامی علاقه چندانی به دخالت دولت در عملکرد آزاد نیروهای بازار نداشته‌اند آنان وظیفه دولت را تضمین عدالت و ادارهٔ اسلامی بنگاههای اقتصادی می‌دانستند. لذا در نظرآنان وظیفهٔ دولت محو احتکار، انحصار، کنز، قمار بازی، ربا، فریبکاری و کلاه برداری و معاملات انجام شده بر پایه عدم اطمینان می‌باشد، همچنین در نظر آنها دولت باید در مورد صحت میزان و مکیال و تولیدات با کیفیت خوب، اطمینان ایجاد کند.

امام الدین نیز ادبیات وسیع حسبه را در اسپانیای اسلامی مورد بررسی قرارداده که تنها تعداد معدودی از این آثار هم اکنون موجود می‌باشد. در این نوشته‌ها توجه اصلی به وظیفه محتسب در تثبیت قیمتها در مواقع ضروری معطوف شده است.[۷۰]

فخر الدین الرازی (وفات: ۶۰۶ هجری / ۱۲۱۰ میلادی)

فخر رازی نویسندهٔ تفسیری از قرآن است که شرح و تفسیر فلسفی از مشخصات بارز آن می‌باشد که در عین حال برخی از نکات مورد اشاره در آن مورد علاقه اقتصاددانان قرار گرفته است. گفتنی است مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی اولیه، آثار رازی نیز مورد غفلت واقع شده که دراین میان عقاید اقتصادی نیز

از این امر مستثنی نیست ولی یوسف الدین از لابلای تفسیر قرآن وی مباحثی مربوط به ممنوعیت ربا را مورد اشاره قرارداده است. به نظر یوسف الدین این مباحث رازی مباحثی عقلانی و تحلیلی می‌باشد.[۷۱]

نجم الدین الرازی (وفات:٦٥٤ هجری / ١٢٥٦ میلادی)

ندوی[۷۲] به اهمیت کشاورزی از دیدگاه متفکر سدهٔ هفتم هجری؛ نجم الدین رازی اشاره می‌کند. رازی نگرانی خود از نتایج منفی که ظلم و اجبار جمع‌آوری کنندگان مالیات خوانین به بار می‌آورد را ابراز می‌دارد. به عقیده وی اگر کشاورزی، بصورتی صحیح انجام پذیرد، برتراز صنایع و تجارتها است زیرا کشاورزی در حقیقت بمنزله تجارت با خدا محسوب می‌شود. او سپس قوانین ادارهٔ بنگاههای اقتصادی مختلف را بیان می‌کند: خوانین، زارعین و کارگران مزد بگیر از جمله افرادی هستند که رازی یکایک وظایف و حقوق آنها را برمی‌شمرد.

خواجه نصیرالدین طوسی (٦٧٢ – ٥٩٧ هجری / ١٢٧٤ – ١٢٠١ میلادی)

نصیرالدین طوسی به دلیل رساله‌ای که در مالیه عمومی نوشته، اعتبار شایان توجهی را کسب کرده است. او پیشنهاد کاهش بار مالیاتی را مطرح ساخته و با وضع هر نوع مالیاتی که بصورت صریح در شریعت به آن اشاره نشده مخالفت می‌ورزد، به نظر وی کشاورزی از اهمیت شایانی برخوردار است و تجارت و دیگر فعالیتها از جهت اهمیت در درجه دوم قرار دارند. رسالهٔ طوسی همچنین شامل بحثی پیرامون رفتار اقتصادی افراد می‌باشد. او در واقع تأکید فراوانی بر پس انداز داشته و از هر نوع هزینه درخصوص جواهرآلات و زمینهای غیر بارور پرهیز می‌دهد.[۷۳] رفیق احمد[۷٤] نیز هنگامی که به آثار طوسی می‌پردازد، اهمیت تقسیم کار و رفاه عمومی از دیدگاه رازی را خاطر نشان می‌سازد. «بختیار حسین صدیقی»[۷۵] نیز معتقد است که مصرف افراطی به شدت از سوی طوسی محکوم شده است و او در کتب دیگر خود تأکید فراوانی بر پس انداز داشته است. همچنین ندوی به این نکته اشاره دارد که طوسی از حکمرانان مغول می‌خواهد تا بر این نکته واقف باشند که کشاورزی اساس کل اقتصاد است و برای رسیدن به پیشرفت لازم است توجه کافی به این امر مبذول گردد.[۷٦]

ابن تیمیه (۷۲۸ - ٦٦١ هجری / ۱۳۲۸ - ۱۲٦۳ میلادی)

تقی الدین ابوالعباس احمد بن تیمیه اصولاً از علمای حدیث و سنت نبوی است ولی آثار او در تفسیر و فقه نیز به همان میزان دارای اهمیت است. او همچنین آثاری نیز در زمینهٔ منطق، فلسفه، تصوف و ادیان تطبیقی از خود بر جای گذاشته است. علاوه براین کتب «الحسبة فی الاسلام» و «السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة» ابن تیمیه، نیز از جمله کتبی است که محققین هنگام مطالعه افکار اقتصادی او بدانها مراجعه می‌کنند.البته ابن تیمیه در کتب دیگر خود یعنی «فتاوا» و «رسائل» هم موضوعات با ارزشی را مطرح کرده که شایسته مراجعه می‌باشند.

تاکنون محققین بسیاری پیرامون تفکرات اقتصادی ابن تیمیه آثاری از خود برجای گذاشته اند اما نویسندگان متأخر که در زمینه اندیشه‌های اقتصادی ابن تیمیه فعالیتهایی نموده‌اند عبارتنداز: هنری لاوست، الیاس احمد، منذرقهف، مبارک، شروانی، صدیقی، طهاوی، و اصلاحی.

یکی از مهمترین آثار ابن تیمیه مباحث وی پیرامون مفهوم «قیمت معادل» است که خود نیز مفهومی اساسی برای مفهوم «سود عقلایی» به شمار می‌آید. منذرقهف در تحلیل این مفهوم به این نتیجه می‌رسد که، ابن تیمیه قصد رسیدن به قیمتی را دارد که در بازار عاری از نارسائیها مشخص می‌گردد. نکته قابل توجه این است که مفهوم قیمت معادل مورد اشارهٔ ابن تیمیه، کاملاً از مفهوم «قیمت عادلانه‌ای» که در قرون وسطی به آن اشاره می‌شده متمایز است.

در حقیقت «قیمت معادل» مفهوم عمل گرایانه‌ای است که می‌توان با مطالعه شرایط بازار به آن رسید و می‌توان این قیمت را قیمتی دانست که در بازار عاری از اجبار و اکراه، حیله و نیرنگ، انحصار، احتکار و دیگر اعمال ناصحیح تعیین می‌گردد. همچنین این قیمت بگونه‌ای است که هر دو طرف معامله در مورد آن به توافق می‌رسند.[۷۷]

منذرقهف در تحقیقات خود به این نتیجه می‌رسد که، ابن تیمیه بر این امر واقف بود که دستمزد کارگران نیز مانند کالاهای دیگر تعیین می‌گردد.[۷۸] علاوه بر این همانگونه که صدیقی نیز خاطر نشان می‌سازد، تحلیلهای ابن تیمیه در خصوص چگونگی تعیین قیمت در بازار در مباحث دقیق وی پیرامون کنترل قیمتها انعکاس یافته است.[۷۹] در واقع بعقیدهٔ ابن تیمیه قیمتها بوسیله نیروهای عرضه و تقاضا تعیین شده و افزایش آن نیز به دلیل کمیابی کالاها ویا وفور افراد تقاضا کننده می‌باشد.[۸۰]

همچنین او در کتب خود به بحث پیرامون بازار انحصاری پرداخته و به این نکته پی برده است که چگونه این بازار باعث محدودیت منابع عرضه می‌شود.[۸۱] نکته مهم دیگر آنکه ابن تیمیه با ابراز نگرانی از وضعیت فقرا و تأمین قیمت عادلانه برای عامه مردم، به شدت با احتکار و اعمال انحصارگرایانه مخالفت می‌کند.

محمد المبارک نیز در کتاب خود بحثی دقیق پیرامون آراء ابن تیمیه در مورد دخالت دولت در حیات اقتصادی ارائه کرده است.[۸۲] بعقیدهٔ ابن تیمیه دولت باید طریقه اسلامی اداره جامعه را به گونه‌ای بکار بندد که تولید کنندگان، تجار و دیگر نهادهای اقتصادی رفتاری عادلانه و درست از خود نشان دهند. همچنین دولت باید این اطمینان را بوجود آورد که بازار، عاری از هرگونه اکراه و اجبار و استثمار ضعفاء و نیازمندان است و براساس رقابت عادلانه بین گروهای مختلف عمل می‌کند. مبارک در ادامه بر این نظر ابن تیمیه تأکید می‌کند که دولت اسلامی وظایف اقتصادی مشخصی بر عهده دارد که از آن جمله می‌توان تأمین نیازمندیهای اساسی افراد رانام برد.

شروانی براهمیت مفهوم مالکیت اسلامی از دید ابن تیمیه تأکید دارد.[۸۳] به نظر ابن تیمیه دولت وکیل است که حقوق مالکیت افراد را محدود سازد و در شرایط مشخصی نیز می‌تواند این حقوق را لغو و یا به حالت تعلیق درآورد.

همچنین ضروریست دولت بین فعالیتهای اقتصادی افراد در سایهٔ اصول اساسی اسلامی و فهم کلی مقاصد اسلامی، تناسب ایجاد نماید. علاوه بر این ابن تیمیه اهمیت فوق العاده ای نیز برای مصالح اجتماعی قائل است ولی برخلاف مکاتب سوسیالیسم و کاپیتالیسم که مکاتبی افراطی هستند، طریق میانه را برمی‌گزینند. به عقیدهٔ شروانی، می‌توان رویکرد ابن‌تیمیه را بعنوان نوعی فردگرایی، آگاهی از مسئولیت‌های دو جانبه و یا بعنوان همکاری و تعاون تحت نظر دولت بیان کرد.[۸۴]

الیاس احمد نیز خاطر نشان می‌سازد که منشاء دیدگاههای عمیق ابن تیمیه درمورد مهمترین مسئولیت دولت یعنی رفاه کامل مردم، می‌باشد.[۸۵] به نظر طاهوی نیز مهمترین تأثیر ابن تیمیه در اندیشه اقتصادی همان تأکید وی بر مسئولیت دولت در تأمین نیازهای ضروری مردم است[۸۶] و همانگونه که «مبارک» اظهار داشته، دولت باید سازمان تولید و توزیع را در دست گرفته و اداره نماید تا از این طریق بتواند به اهداف خود دست یابد.[۸۷]

در واقع این دیدگاه خاص ابن تیمیه ریشه در تفکرات فقهی وی دارد. به عقیده او فعالیتهای مختلف صنعتی، کشاورزی و تجاری که درجهت تأمین نیازمندیهای اساسی عموم مردم صورت می‌گیرد، بمثابه همان وظیفه اجتماعی یا «واجب کفایی» می‌باشد. او این مطالب را با استناد به فقهای بزرگ صدر اسلام اثبات می‌کند، این مفهوم در فقه اسلامی توسط فقهای متعددی مورد بحث قرار گرفته که شاطبی بهترین توضیح را در این زمینه ارائه داده است[۸۸] و همین توضیح شاطبی اساس دیدگاه ابن تیمیه در زمینه نقش اقتصادی دولت اسلامی را تشکیل می‌دهد.

البته این امر نشانگر چهرهٔ متمایزی از اندیشه اقتصادی دراسلام است که تصمیم‌گیری اقتصادی وجهی از وجوه متعدد شریعت می‌باشد. این مسأله نیز در نهایت باعث اتحاد اهداف سیاست اقتصادی و مقاصدشریعت گشته و روح واحدی در هر دو بدست میدهد تا از این طریق بتوان اهداف گسترده‌تر شریعت را دریافت. در واقع دیدگاههای اقتصادی ابن تیمیه نمونه تمام عیار از ماهیت این چهرهٔ اندیشه اقتصادی اسلام است، در نتیجه، همانگونه که «هنری لاوست»[۸۹] نیز اظهار می‌دارد، دکترین‌های ابن تیمیه در تطابق کامل با سازمان یک جامعه فعال اقتصادی می‌باشد.

«اصلاحی»[۹۰] در تز دکترای خود با نام «نظرات اقتصادی ابن تیمیه» موضوعات گسترده و مختلفی مانند حقوق مالکیت، بازار و تنظیم قیمت، پول وبهره، شراکت و دیگر اشکال تشکیلات تجاری، مالیه عمومی و مسئولیتهای اقتصادی دولت اسلامی را از منظر ابن تیمیه مورد بررسی قرارداده است. علاوه بر دو اثری که در بالا ذکر شده او همچنین کتاب فتاوا و دیگر کتب ابن تیمیه را نیز بررسی نموده است. اصلاحی این نظرات را با شرایط اقتصادی اجتماعی زمان خود ارتباط داده و آنها را با نظرات اسلاف او مخصوصاً ابن خلدون مقایسه می‌کند .

به عقیدهٔ «اصلاحی»، ابن تیمیه اشارات واضحی در مورد چگونگی تعیین قیمت در بازار آزاد و با استفاده از نیروهای عرضه و تقاضا دارد اما تأثیر تغییر قیمت درمقدار تقاضا و یا عرضه را بوضوح مورد بررسی قرار نداده است.«اصلاحی» معتقد است که ابن تیمیه از قانون گرشام که پول بد پول خوب را از جریان خارج می‌کند، آگاهی داشته و همچنین او ارتباط و تشابه عظیمی بین عقاید ابن تیمیه در مورد پول با عقاید«نیکل ارسم» (۱۳۸۲ — ۱۳۲۰ میلادی) می‌یابد.

علاوه بر این بحثهای ابن تیمیه پیرامون تنظیم قیمت، اداره بازار و اشکال تجاری به شدت از آراء وی در زمینه عدالت و رفتار منصفانه تاثیر پذیرفته است بگونه‌ای که «اصلاحی» در بحث پیرامون نقش دولت در حیات اقتصادی مردم، رویکرد ابن تیمیه را بامفهوم «دولت رفاه» مقایسه می‌کند. ابن تیمیه در حقیقت بر این نکته تأکید دارد که مردم باید برای تأمین حداقل استانداردهای زندگی خود تضمینی داشته باشند تا بتوانند وظایف خود را در برابر قادر مطلق و نسبت به برادران دینی خود به نحو احسن انجام دهند.

«اصلاحی» در مقایسهٔ بین ابن تیمیه و ابن خلدون به این نتیجه می‌رسد که رویکرد ابن خلدون رویکردی کاملاً متفاوت است. چرا که در حقیقت مباحث مطرح شده از سوی او را می‌توان «جامعه شناسی اقتصادی» نام نهاد در حالیکه مباحث ابن تیمیه بیشتر پیرامون «اقتصاد سیاسی اسلامی» است. علاوه بر این اقتصاد ابن خلدون اقتصادی است اثباتی در حالیکه ابن تیمیه تأکید فراوانی بر رفتارهای مطلوب اقتصادی افراد و سیاستهای اقتصادی عادلانه دولت دارد.

و نهایتاً اینکه ابن تیمیه تأثیر فراوانی بر نسل بعدی اندیشمندان اسلامی و خصوصاً اندیشمندان سده های نوزدهم و بیستم داشته است، لذا شایسته است که نظریات اقتصادی و سیاسی وی با دقت بیشتری در انجام تحقیقات مورد توجه قرار گیرد.

ابن الاخوه (وفات: ۷۲۹ هجری / ۱۳۲۹ میلادی)

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد پیرامون بحث حسبه آثار متعددی وجود دارد که اخیراً توسط نویسندگان مورد بررسی قرار گرفته است. یکی از این کتابها که دارای جذابیت خاصی نیز می‌باشد، کتاب «معالم القربه» ابن الاخوه است که «روبن لوی»[۹۱] این کتاب را تصحیح کرده و خلاصه‌ای از آن را نیز به زبان انگلیسی منتشر کرده است. این کتاب در حقیقت نمایانگر نیاز رو به رشد اندیشمندان اجتماعی به قاعده‌مند کردن فعالیتهای تجاری از دیدگاه حمایت از مصالح عامه می‌باشد.

ابن القیم (۷۵۱ – ۶۹۱ هجری / ۱۳۵۰ – ۱۲۹۲ هجری)

ابن قیم شاگرد معروف ابن تیمیه، یکی از فقهای بزرگ و از اندیشمندان اجتماعی است که بسیاری از نظرات استاد خود را بسط داده و نکات تحلیلی فراوانی از رویدادهای اقتصادی ارائه نموده است. به نظر«رفیق المصری» ابن قیم به

دو وظیفه پول یعنی وسیله مبادله و وسیله سنجش ارزش تصریح کرده بود. ابن القیم همچنین معتقد بود؛ هنگامی در انجام این وظایف پول خلل وارد می شود که مردم، پول را به خاطر خود پول تقاضا کنند.[۹۲]

ابواسحاق الشاطبی (وفات: ۷۹۰ هجری / ۱۳۸۸ میلادی)

اثر تاریخی شاطبی با نام «الموافقات فی اصول الشریعه» رساله‌ای در اقتصاد نیست ولی مباحث مختلف مطرح شده از سوی او در زمینهٔ تقسیم نیازهای بشری به سه دسته: ضروریات، حاجیات و تحسینیات؛ اصل عدم وارد آوردن زیان بر مصالح مردم و تأکید برحمایت و گسترش مصالح اجتماعی بعنوان یکی از اهداف قوانین اسلامی، از جمله مباحثی هستند که بصورت تلویحی، جزء مباحث اقتصادی به شمار آمده و آثار اقتصادی بر آنها مترتب می‌باشد.

از سویی دیگر «خالد مسعود» فلسفه حقوق شاطبی و آثار مترتب بر آن را مورد بحث قرار داده است، همچنین صدیقی[۹۳] نیز مباحث مطرح شده از سوی شاطبی پیرامون اصل «عدم وارد آوردن ضرر و زیان» را خلاصه کرده و آثار آن بر «رفتار کارآفرینی» را مورد بحث و بررسی قرار داده است.[۹٤] صدیقی همچنین اشاره‌ای دارد به نظر واقع‌بینانه شاطبی در مورد صلاحیت دولت اسلامی در مورد وضع مالیاتهایی که در صورت نیاز و علاوه بر مالیات‌های تصریح شده در شریعت اسلام، تعیین می‌شوند.[۹۵]

ابن خلدون (۸۰۸ – ۷۳۲ هجری / ١٤٠٤ – ۱۳۳۲) میلادی)

نویسندگان متأخری[۹٦] که آثاری دربارهٔ ابن خلدون ارائه داده‌اند عبارتند از فرانز رزنتال (مترجم انگلیسی کتاب «المقدمه»)، عبدالقادر ، عبدالستار، الفی ، بولاکیا ، دو سوموژی ، ابن السبیل ، ایروینگ عیسوی ، مراد، نشأت ، ربیعی ،رفیق المصری ، رفعت ، شروانی ، اسپنگلر، اسوتلانا ، طاهوی ، یسری ، عابدین سلامه و حسین نجم الدین. همهٔ این نویسندگان نوشته‌های خود را بر روی کتاب «مقدمه» ابن خلدون که کتابی پیرامون تاریخ جهان می‌باشد متمرکز کرده‌اند و در بررسیهای خود، حیطه گسترهٔ اندیشه اقتصادی وی را نمایان ساخته‌اند، اندیشه‌هایی که مواردی از قبیل نظریه ارزش ، نظام قیمتها ، قوانین عرضه و تقاضا ، تقسیم کار، تولید ، توزیع و مصرف ، ثروت ، پول و شکل‌گیری سرمایه و رشد اقتصادی ، تجارت بین الملل ، جمعیت ، مالیه عمومی ، وضع مالیات ، شروط پیشرفت

کشاورزی ، صنعت و تجارت ، رکود و ادوار تجاری و مسئولیتهای اقتصادی حاکم را تحت پوشش قرار می‌دهد.

ابن خلدون در همه زمینه های فوق‌الذکر حرفهایی برای گفتن دارد ولی پیش از آنکه ارائه کننده سیاستهای اقتصادی باشد، به تجزیه و تحلیل پرداخته است. وی در تحلیلهای خود به این نتیجه می‌رسد که حوادث اجتماعی و اقتصادی از قوانین خاصی پیروی می‌کنند و دقیقاً همین نکات مطرح شده از سوی او در زمینهٔ قوانین رفتار بشری و پدیده‌های اجتماعی اقتصادی مانند: تقسیم کار ، رشد و کاهش جمعیت ، افزایش و کاهش قیمتها و ... می‌باشد که از او چهره‌ای کاملاً متمایز از دیگر اندیشمندان اجتماعی ساخته است. در حقیقت تمرکز اصلی ابن خلدون برمراحل مختلف ظهور و افول جوامع می‌باشد که از دید وی بالضروره هر جامعه‌ای از این مراحل عبور می‌کند. اسپنگلر[۹۷] نیز نظریهٔ او را با نظریه ادوار تجاری جان هیکس مقایسه می‌کند، در حالیکه عبدالستار،[۹۸] این دیدگاه را که روند رشد اقتصادی شامل مراحلی مجزا می‌باشد را به او نسبت می‌دهد، همچنین او به این نکته پی می‌برد که ابن خلدون از این مسأله کلان اقتصادی که «درآمد و هزینه درهر شهر در تراز با یکدیگر بوده و افزایش این دو سبب گسترش شهر خواهد شد» آگاهی کامل داشته است.[۹۹] علاوه بر این ابن خلدون به اهمیت جانب تقاضا و بخصوص نقش هزینه‌های دولت در جلوگیری از رکود از یک سو و دستیابی به توسعه اقتصادی از سوی دیگر، نیز پی برده است.[۱۰۰] (دیدگاهی که عموماً منتسب به کینز می‌باشد). به عقیدهٔ ایروینگ ، ابن خلدون اثبات کرده است که وضع مالیات ، فراتر از یک سطح خاص خاصیت ضد تولیدی خواهد داشت.[۱۰۱]

«عابدین سلامه»[۱۰۲] نیز ارتباط بین ساختار مالیاتی و رشد اقتصادی را از دید ابن خلدون موردبررسی قرار داده است، به اعتقاد او اگر وضع مالیات محدود به حدود شرعی باشد، رشد اقتصادی در پی خواهد آمد ولی اگر هزینه‌های دولتی افزایش یافته و در نتیجه مقدار مالیات نیز افزایش یابد در اینصورت بر رشد اقتصادی بصورت معکوس اثر گذاشته و درنهایت باعث افول اقتصادی خواهد شد.

حسین نجم الدین[۱۰۳] نیز درکارهای خود آثار ابن خلدون در تجارت بین الملل و روابط بین المللی قیمتها را بررسی نموده است، به نظر او ابن خلدون اختلاف قیمت کالاها در کشورهای مختلف را با توجه به قابلیت عوامل تولیدی این کشورها بررسی نموده است، مسأله‌ای که در حال حاضر از اصول نظریه مدرن تجارت

بین الملل به شمار می‌آید. به عقیدهٔ «حسین»نظریه تجارت بین الملل ابن خلدون بسیار شبیه نظریه «برتیل اوهلین» می‌باشد.

«یسری» نیز مقایسه‌ای انجام داده است بین مباحث ابن خلدون پیرامون عملی ساختن ایده‌ای جدید در زمینه حرفه و صنعت و تمایزی که شومپیتر بین ابداع و اختراع قائل می‌شود. ابن خلدون اعتقاد دارد ، گسترش بازار در این زمینه از اهمیت، فوق‌العاده برخوردار است.[۱۰۴] یسری همچنین توجه ما را به تحلیل ابن خلدون از سود تجارت که بستگی به آربیتراژ تاجر در خلال زمان و مکان دارد، جلب می کند.[۱۰۵]

«عبدالقادر»[۱۰۶] در تحقیقات خود به این نکته پی می‌برد که ابن خلدون در تئوری ارزش خود، نقشی اساسی برای نیروی کار قائل شده است ، «عبدالستار» پارا فراتر گذاشته و اساساً «تئوری ارزش کار» را به او نسبت می‌دهد[۱۰۷] ولی«رفعت» با اشاره به نظریات ابن خلدون در بحث مطلوبیت به این نتیجه می‌رسد که وی این بحث را که پس از مدتها در اقتصاد پیدا شد از پیش مطرح ساخته بود.[۱۰۸] «ربیعی» نیز با اشاره به تئوری ارزش ابن خلدون، آنرا نظریه‌ای بر پایه «کار» می‌داند،[۱۰۹] او همچنین نکات مطرح شده از سوی ابن خلدون پیرامون تغییرات‌چند بعدی ایجاد شده در حیات بشری پس از انتقال از تمدن روستایی به تمدن شهری را بعنوان نکاتی ظریف مورد تمجید قرار می‌دهد. البته درهمین زمینه است که ابن خلدون با تأکید بر بحث تقسیم کار ، معتقداست عرصه این بحث با رشد فرهنگی جامعه گسترش می‌یابد.[۱۱۰]

« عبدالقادر» نیز با ستایش از تأکید ابن خلدون برنقش عوامل اقتصادی درتفسیر تاریخ ، ارتباط بین پیشرفت اقتصادی و ثبات سیاسی را خاطر نشان می‌سازد.[۱۱۱]

او علاوه بر این ابن خلدون را از پیشروان «سوداگرای» معرفی می‌کندچرا که وی اهمیت فراوانی برای طلا و نقره قائل بود.[۱۱۲]

«سوموژی» نیز بدرستی اظهار می‌دارد ابن خلدون به بسیاری از نکات، پیش از آدام اسمیت پی برده بود،[۱۱۳] «ابن السبیل» نیز بر این نکته تأکید دارد که ابن خلدون بحث فقر و علل آن را پیش از پرودن ، مارکس و انگلس مطرح ساخته است.[۱۱۴] خانم «اسوتلانا» در ارزیابی مارکسیستی‌اش از ابن خلدون متذکر می‌شود که ابن خلدون اولین اقتصاددان مشهور قدیمی است که زوایای مبهم «ارزش» را بسط داده

و اصل آن را که «کار» می‌باشد، آشکار ساخته است ولی نکته اینجاست که او در تفاوت قائل شدن بین ارزش و قیمت به خطا رفته است.[۱۱۵] خانم اسوتلانا همچنین ابن خلدون را بعنوان نخستین نویسنده‌ای معرفی می‌کند که تغییرات ایجاد شده در اشکال زندگی اجتماعی را بصورت تغییرات در شیوه‌های تولید ، تفسیر کرده است.[۱۱۶]

از سوی دیگر«رفعت» با مقایسه بین نظریه جمعیت ابن خلدون با نظریه مالتوس، به نکات مشترکی بین این دو نظریه پی می‌برد اگر چه ابن خلدون در بحث کنترل جمعیت به «روشهای پیشگیرانه» اشاره‌ای نکرده است.[۱۱۷] طاهوی نیز ارتباط بین جمعیت و رشد اقتصادی را در مدل ابن خلدون شرح داده است،[۱۱۸] وی همچنین دیدگاههای ابن خلدون پیرامون مسائلی مانند تعیین قیمت توسط نیروهای عرضه و تقاضا، پول و ارزش و وظایف آن و اصول وضع مالیات و هزینه‌های عمومی را بطور خلاصه مورد بررسی قرار داده است. به عقیدهٔ طاهوی ابن خلدون مخالف دخالت دولت در مسایل اقتصادی بوده و به تأثیر بازار آزاد اعتقاد کامل دارد.[۱۱۹]

نکته مهم دیگری که نشاندهندهٔ عمق دیدگاه تحلیلی ابن خلدون است، این کشف اوست که افزایش دستمزد کارگر، بالاتر از حدی معین درنهایت باعث کاهش عرضه نیروی کار خواهد شد؛ واقعیتی که نشانگر بخش « برگشت به عقب» منحنی عرضه نیروی کار می‌باشد.[۱۲۰] به همین ترتیب ، مباحث وی پیرامون وظایف پول بعنوان وسیله مبادله و وسیلهٔ ذخیرهٔ ارزش از سوی بسیاری از محققین مورد تحسین قرار گرفته است.[۱۲۱]

یکی از وجوه متمایز رویکرد ابن خلدون به مشکلات اقتصادی که توسط نویسندگان بسیاری مورد اشاره قرارگرفته، حساسیت وی در مد نظر قرار دادن عوامل جغرافیایی ، دینی ، سیاسی و جامعه شناختی در موقعیتهای مختلف می‌باشد، یعنی او در تحلیل خود را به عوامل اقتصادی صرف محدود نمی‌کند وهر عاملی را که مرتبط با موضوع می‌یابد مورد آزمایش قرار می‌دهد و در این زمینه است که ابن خلدون باورهای دینی و سنن مردم را در هنگام بررسی رفتار اقتصادی و نهادهای اجتماعیشان مد نظر قرار می‌دهد. علاوه براین همانگونه که «شروانی» نیز خاطر نشان می‌سازد، ابن خلدون کاملاً از این حقیقت آگاهی داشته که تولید ثروت فقط

در نتیجهٔ تعامل نیروی کار افراد و بنگاهها بدست نمی‌آید، بلکه تولید ثروت مرهون نهادهای اجتماعی و مخصوصاً دولت و ادارات آن می‌باشد.[۱۲۲]

در این میان یکی از محققین متأخر تاریخ عقاید اقتصادی که نظرات ابن خلدون را مورد توجه قرار داده است «شومپیتر» می‌باشد.[۱۲۳] اخیراً «بری گوردون» به اهمیت تحلیلهای اقتصادی[۱۲٤] ابن خلدون پی برده و «بولاکیا» نیز در تلاش بوده تا ارزیابی دقیقی از آثار اقتصادی ابن خلدون ارائه دهد.[۱۲۵]

ابن خلدون همچنین به اهمیت حیاتی سازمان اجتماعی تولید پی برده و معتقد بود که نیروی کار، عامل کلیدی آن به شمار می‌آید.

مسئله مهم دیگری که قابل ذکر است تقسیم بین المللی کار می‌باشد که بستگی فراوانی به تفاوت مهارت و تخصص مناطق مختلف دارد و کمتر به وفور منابع طبیعی در این کشورها مرتبط می‌باشد.[۱۲٦] دراین رابطه می‌توان گفت: « نظریه ابن خلدون با ارائه تحلیلی پیرامون رابطه مبادله بین کشورهای فقیر و غنی ، میل به واردات و صادرات، تأثیر ساختارهای اقتصادی بر توسعه و اهمیت سرمایه معنوی در روند رشد، نظریه‌ای ابتدایی در تجارت بین الملل می‌باشد».[۱۲۷] «بولاکیا» پس از بحثی مختصر در باب نظرات ابن خلدون پیرامون ارزش ، پول ، قیمت ، توزیع ثروت ، مالیه عمومی ، ادوار تجاری و جمعیت و مقایسه این نظرات بانظریات متأخر ، چنین نتیجه گیری می کند:

> «ابن خلدون برخی از نظریات اساسی علم اقتصاد را پیش از تولد رسمی آنها کشف کرده بود. او به مزایا و ضرورت‌های تقسیم کار، پیش از آدام اسمیت بی برده بود و پیش از ریکاردو نیز از ارزش کار آگاهی داشت، وی نظریه جمعیت را قبل از مالتوس ساخته و پرداخته کرد و پیش از کینز بر نقش دولت در اقتصاد تأکید داشت».

در حقیقت اینگونه می‌توان نتیجه گیری کرد که اقتصاددانان متعددی در طول تاریخ وجود داشته‌اند که بعنوان کاشف بعضی از مکانیسمها شناخته می‌شوند در حالیکه پیش از تمامی آنها ابن خلدون به این مکانیسمها پی برده بود. ابن خلدون علاوه بر همه این مسایل با استفاده از این مفاهیم نظام پویایی را طراحی کرد که درآن مکانیسم‌های اقتصادی باعث می‌شد تا فعالیتهای اقتصادی به تغییرات بلند مدت بینجامد. در واقع « به دلیل انسجام موجود در نظریه ابن خلدون، انتقادهایی که در مورد بسیاری از نظریات اقتصادی صادق است در اینجا صدق نخواهد کرد.[۱۲۸] از

اینروست که « بولاکیا » به درستی پیشنهاد می‌کند که به دلیل آثار ارزشمند ابن خلدون شایسته است تا « نام او در میان بنیان گذاران علم اقتصاد قرار گیرد».[۱۲۹]

ما نیز با بررسی نوشته‌های اخیر پیرامون ابن خلدون ارزیابی « بولاکیا » را تصدیق می‌نمائیم. اگر چه ابن خلدون از معدود اقتصاددانان قرون گذشته است که تحقیقات خوبی در مورد وی صورت گرفته ولی نبوغ او ما را بر این امر تشویق می‌کند که حداقل در دو زمینه دیگر ، تحقیقات بیشتری انجام گیرد. اولاً، برای فهم بیشتر دیدگاههای اقتصادی ابن خلدون نیاز است که تاریخ اقتصادی شمال آفریقا در طول قرن چهاردهم با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار گیرد.ثانیاً، دیدگاه عام در مورد ابن خلدون بعنوان منادی اقتصاد بازار آزاد، نیازمند بررسی انتقادی در سایه سیاستهای پیشنهادی متعدد وی می‌باشد که این سیاستها نیز به نوبه خود ریشه در قوانین اسلامی دارند.[۱۳۰]

المقریزی (۸٤٥ - ۷٦٦ هجری / ۱٤٤۱ - ۱۳٦٤ میلادی)

تقی الدین احمد بن علی المقریزی یکی از شاگردان موفق ابن خلدون است که مطالعات مخصوصی نیز دربارهٔ پول و افزایش قیمتها که معمولاً پس از قحطی و خشکسالی اتفاق می‌افتد، داشته است.

رفیق المصری خاطر نشان می‌سازد که مقریزی علاوه بر کاهش بارندگی که باعث کمبود طبیعی می‌شود سه عامل دیگر را برای این پدیده مطرح میسازد که عبارتند از: رشاء و ارتشاء و مدیریت بد، وضع مالیاتهای سنگین بر زارعین و افزایش عرضه پول غیر از سکه‌های طلا و نقره (فلوس). همچنین مقریزی در بحث پیرامون عامل سوم بر این امر تأکید می‌کند که طلا و نقره تنها پولهایی هستند که بطور طبیعی و نیز بنابر شریعت بعنوان معیارهای ارزش مطرح می‌باشند. بعقیدهٔ مقریزی اگر قیمتها براساس شمش (طلا ونقره) سنجیده شوند در اینصورت افزایش قیمت به ندرت اتفاق می‌افتد اما اگر این سنجش با استفاده از فلوس انجام گیرد، افزایش قیمتها شدید خواهد بود لذا مقریزی برای کنترل افزایش قیمتها پیشنهاد می‌کند تا عرضه فلوس محدود شود و تنها در معاملات جزیی از آن استفاده گردد.[۱۳۱]

شاه ولی ا... (۱۱۷۶ - ۱۱۱٤ هجری / ۱۷٦۲ - ۱۷۰۳ میلادی)

می‌توان درسدهٔ دوازدهم تاریخ اسلام و در آثار شاه ولی ا... (از شهر دهلی) شرح و تفسیر واضحی از اندیشهٔ اقتصاد اسلامی را مشاهده کرد.

اگر چه او اندیشمندی است که بصورت مطول به بررسی موضوعات اقتصادی پرداخته ولی متأسفانه هنوز هیچ تلاش جدی برای بررسی فلسفه اقتصادی وی صورت نگرفته است.« طفیل احمد قریشی»[۱۳۲] اشاره دارد که از دیدگاه شاه ولی ا... رفاه اقتصادی از ضروریات زندگی خوب به شمار می‌آید. شاه ولی ا... در این زمینه مثل نیازهای بشری، مالکیت، ابزار تولید، اشکال مختلف نیاز به همکاری و تعاون برای تولید، توزیع و مصرف ثروت را مطرح می‌سازد. او با ترسیم مراحل تکامل یک جامعه از مراحل ابتدایی تا فرهنگ پیچیدهٔ زمان خود (در دهلی اواخر حاکمیت مغول) به این نکته اشاره می‌کند که چگونه زیاده‌روی و سهل انگاری در تجمل باعث زوال تمدن مغول شده است. شاه ولی ا... همچنین در بحث پیرامون منابع تولیدی، اظهار میدارد که قوانین اسلامی برخی از منابع طبیعی را در شمول مالکیت اجتماعی قرار میدهد. و نیز با محکوم کردن انحصار و احتکار و گران فروشی در اقتصاد، رفتار عادلانه و صحیح را شرط اساسی رشد و توسعه میشمارد.

از سوی دیگر« بشیر احمد»[۱۳۳] با تکیه بر کتاب « حجه الله البالغه» شاه ولی ا... ، فلسفه اقتصادی و اجتماعی وی را مورد بررسی قرار داده است. شاه‌ولی ا... با اشاره به ضرورت تقسیم کار و تخصص، ناکارآمدیهای نظام مبادله کالا با کالا و نتایج مثبت استفاده از پول در تکامل اجتماع از جامعه ابتدایی به جامعه‌ای پیشرفته را مورد بحث قرارداده است. به عقیدهٔ وی ، همکاری و همیاری، از اصول انسانی و اسلامی روابط اقتصادی است. شاه ولی ا... در ادامه بیان می‌کند که قمار و سفته‌بازی ممنوع است زیرا «اگر چه این دو، متضمن مبادله بین طرفین می‌باشد ولی هیچ نوع تعاون و همکاری اقتصادی در آن صورت نمیگیرد.[۱۳٤] « بطریق مشابه، معاملات ربوی نیز عاری از هر گونه روح همکاری می‌باشند و در نتیجهٔ چنین رفتاری به انسانیت و تمدن زیان وارد آورده و آثار مخربی نیز به بار می‌آورد.[۱۳۵] در واقع انجام این نوع معاملات روح پرستش پول را گسترش داده و باعث از بین رفتن روح فرهنگ می‌گردند. و اگر فرهنگ از بین برود، تجمل‌خواهی و تمرکز ثروت درپی خواهد آمد. سهم بری در سود، شراکت و سهم بری در کشاورزی از اشکال مختلف همکاری می‌باشند.[۱۳٦] و بالاخره «بشیر احمد» به درستی اینگونه نتیجه‌گیری میکند

که: «مهمترین نکته در فلسفه اقتصادی شاه ولی ا... این است که اقتصاد اجتماعی، اثرعمیقی بر اخلاق اجتماعی دارد و در نتیجه، استقرار نظم اقتصادی عادلانه شرط اساسی «درستی اخلاق» می‌باشد.[۱۳۷]

«محسنی» نیز توجه ما را به ارتباط بین توسعه اقتصادی و تغییر در اشکال مختلف سازمان سیاسی، در نظریات ولی ا... جلب می‌کند بدین معنا که تقسیم کار و تخصصی شدن نیازمند شکل قویتری از سازمان سیاسی می‌باشد.[۱۳۸]

«محسنی» در تحلیل ولی ا... از علل افول تمدن به این مطلب اشاره می‌کند که تمرکز ثروت، مصرف بی‌رویه از سوی اغنیاء، پیدایش طبقه فقیر و افزایش فشار مالیات بر عامه مردم از علل اساسی زوال تمدنها است.[۱۳۹] « ابن سبیل» نیز، تحلیل ولی ا... از علل زوال امپراطوری مغول را با تحلیل مارکس از زوال سرمایه‌داری مقایسه می‌کند.[۱٤۰] علاوه بر این «عبیدا... سندهی» نیز در حمایت از برنامه ولی ا... برای تضمین عدالت اجتماعی ، تفسیر مخصوصی از فلسفه اقتصادی وی ارائه کرده است.[۱٤۱] همچنین نویسندگان دیگری که فلسفهٔ اقتصادی شاه ولی ا... را مورد بررسی قرار داده‌اند عبارتند از: «حفظ الرحمن»[۱٤۲] و «جارا...».[۱٤۳] در نهایت باید گفت که دیدگاههای اقتصادی شاه ولی ا... مانند دیگر اندیشمندان مسلمان گذشته، در انتظار توجه اقتصاددانان بیشتری است. همچنین تحلیلهای او در مقایسه با نکات مطرح شده از سوی ابن تیمیه و جامعیت آن به دلیل نزدیکی زمانی با ما ممکن است کمک شایانی به اقتصاددانان اسلامی کنونی بدست دهد.

جمال الدین افغانی (وفات: ۱۳۱۵ هجری / ۱۸۹۷ میلادی)

در طول سدهٔ گذشته رهبری افغانی در زمینهٔ مقابله با امپریالیسم غربی، الهام بخش بسیاری از افراد بوده و میل مفرطی در بین مسلمانان برای استقلال فکری، سیاسی و اقتصادی بوجود آورده است. او در ضمن بعنوان «منادی سوسیالیسم اسلامی» نیز شناخته می‌شود[۱٤٤] ولی همانگونه که دربحث پیرامون اقبال نیز مطرح خواهیم ساخت، اینگونه بحثها و انتساب‌ها با شخصیت فکری این افراد سازگار نیست . منطقی‌تر آنست که این متفکرین را با توجه به دیدگاههای اسلامیشان مورد بررسی قرار داده و نظرات آنان را با شرایط اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی مسلمانان در طول این دوره مورد ارزیابی قراردهیم نه اینکه با استفاده از ایدئولوژی غیر اسلامی به نقد دیدگاههای آنان بپردازیم.

محمد اقبال (۱۳۵۷ - ۱۲۸۹ هجری/ ۱۹۳۸ - ۱۸۷۳ میلادی)

کتاب «پیام مشرق» اقبال در واقع، پاسخی است منحصر به فرد به سرمایه‌داری غربی و نقطه مقابل آن یعنی کمونیسم. او با تأکید بر ضعف هر دو نظام و ذکر مزایای طریق میانه‌ای که اسلام ارائه کرده است امت اسلامی را به شتاب به سوی این نظام تشویق می‌کند. در ضمن اقبال بر این عقیده است که در استفاده از دست آوردهای مثبت بشری درنگ جائز نیست.

تعدادی از نویسندگان به بحث پیرامون رویکرد اقبال به مسایل اقتصادی پرداخته‌اند. بعنوان مثال «عثمان»[۱۴۵] برموقعیت وی بعنوان اندیشمند اسلامی مخالف سوسیالیسم تأکید دارد و «جاگان ناث آزاد» نیز به ذکر نکات مشابهی می‌پردازد.[۱۴۶] همچنین اندیشه اقتصادی اقبال بوسیلهٔ افرادی مانند «المسعودی»،[۱۴۷] «شاهین»[۱۴۸] و «فاروقی»[۱۴۹] مورد بحث قرار گرفته است. نکته مشترکی که جملهٔ این نویسندگان بر آن اذعان دارند اینست که: اقبال به شدت نگران وضعیت دهقانان، کارگران و دیگر اقشار ضعیف جامعه بوده است. او در حقیقت روح سرمایه‌داری را ناسازگار با اسلام می‌پندارد. زیرا از نظر او سرمایه‌داری، ریشه در استثمار دارد. در مورد اقبال باید تأکید کرد که وی به هیچ وجه معتقد به سیاستهای ظالمانه کمونیستی نبود چرا که اعتقاد داشت اصلاح وضعیت از این طریق، مضر و غیر لازم می‌باشد؛ در واقع از نظراو راه صحیح در انسان جدیدی است که اسلام ترسیم می‌کند. به عقیدهٔ وی برقراری عدالت اجتماعی از مهمترین و ضروری‌ترین وظایف دولت اسلامی است. او همچنین از «زکات» به عنوان پایه و اساس سیاستهای اقتصاد اسلامی نام می‌برد.

در حال حاضر برخی او نویسندگان تبعیت از جریانات سوسیالیستی را به اقبال نسبت می‌دهند، به عنوان مثال؛ «خلیف عبدالحکیم»[۱۵۰] معتقد است که اقبال به نوعی به ملی کردن اراضی اعتقاد داشته و «حنیف رامعی»[۱۵۱] نیز اقبال را به حمایت از سیاستهای سوسیالیستی متهم می‌کند، «مارک»[۱۵۲] هم با این تفسیر موافق است ولی «رحمان»[۱۵۳] و «بروهی»[۱۵۴] و «عثمان»[۱۵۵] مخالف این نظر می‌باشند.

نتیجه گیری

در پایان ذکر این نکته ضروریست که این مطالعهٔ مختصر گزیده‌ای از نوشته‌های اخیر پیرامون اندیشه‌های اقتصادی گروهی از محققین بزرگ اسلامی بوده، و تا حدودی نشان دهنده چهرهٔ این اندیشمندان می‌باشد. متأسفانه درمیان این

نویسندگان و کسانیکه به خوبی از عهدهٔ تبیین اندیشه‌های محققین اسلامی برآمده‌اند، تعداد اندکی اقتصاددان حرفه‌ای وجود دارد.این نوشته‌ها به خوبی نشان می‌دهد که در اندیشهٔ اقتصادی اسلام همواره نوعی پیوستگی وجود داشته و وجوه مختلفی دراین اندیشه نمایانگر بوده است. در واقع اندیشهٔ اقتصادی در اسلام ریشه در جهان بینی اسلامی دارد وهمین حقیقت است که از افتادن این اندیشه دردام اندیشه‌های افراطی جلوگیری کرده و آن را در ارتباط کامل بااندیشه‌های اجتماعی، سیاسی و معنوی اسلام قرارداده است. ویژگی دومی که در اندیشه اقتصادی تمامی اندیشمندان اسلامی فوق نمایان می‌باشد، تأکید فراوان آنها بر «عدالت اجتماعی» است، البته این بدان معنا نیست که توسعه و رشد اقتصادی جایی در اندیشه‌های آنان نداشته باشد بلکه تأکید فراوان بر بحث ارضاء نیازهای مردم از سوی دولت با هدف افزایش درتولید می‌باشد.نکته دیگر آنست که همواره از دید این اندیشمندان، روش رسیدن به عدالت اجتماعی مهم‌تر از میزان و اندازهٔ آن بوده است و بسیاری از آنها، عدالت اجتماعی را شرط لازم توسعه می‌دانستند.

مشخصهٔ دیگر، در اندیشهٔ اقتصاد اسلامی فقدان هرگونه تضاد اسلامی در زمینهٔ «مصالح عامه» می‌باشد، این اندیشمندان به شدت نگران فقر اقشار ضعیف جامعه بوده و «رهبران اجتماعی» را تشویق به جبران اشتباهات خود می‌نمودند ولی آنان هرگز درچارچوب نظم اجتماعی اسلامی تضاد منافع بین اغنیاء و فقرا را پیش بینی نمی‌کردند.

در ادامه باید اذعان داشت که اندیشه اقتصاد اسلامی در گذشته اغلب، طبیعت مطالعات سیاسی را داشته و تحلیل اقتصادی به گونه‌ای که در طول دو قرن گذشته رایج بوده در طول این دوره متداول نبوده است. آنان در حقیقت همواره دیدگاهی جامع از موضوعات تحت بررسی داشته و با روشهای منطقی درصدد بودند تا در سایه تعالیم شریعت، راه‌حلهایی برای این موضوعات بیابند. نتیجه این تلاشها آن شد که مجال گسترده‌ای برای بررسی موضوعاتی مانند مطلوبیت، مصالح عامه، عدالت اجتماعی و آزادی، فراهم گشت. همچنین اندیشمندان اسلامی در انجام اینکار، اغلب با توصیف شرایط موجود در صدد رسیدن به تحلیلهای اقتصادی بودند، لذا در حال حاضر نویسندگان فعلی به راحتی می‌توانند مباحثی مانند قیمت، پول، توسعه و رشد اقتصادی وضع مالیات، تجارت بین الملل و غیره را در میان نوشته‌های این اندیشمندان بیابند که البته در نوشتهٔ حاضر تا حدودی بدانها اشاره

شده است. از آنجائیکه اغلب این نوشته‌ها بدون بررسی و تحلیل جامع باقی مانده است، لذا می‌توان انتظار داشت که با مراجعهٔ به این نوشته‌ها نکات جالبی بدست خواهد آید.

در نهایت امید آنست که اقتصاددانان حرفه‌ای به صورتی جدی تر به نوشته‌های اصیل این اندیشمندان اسلامی مراجعه کرده و بصورت تحلیلی بدانها بپردازند. بدین ترتیب انتظار می‌رود در آینده مطالعاتی جامع در مورد حیطهٔ عمل و روش شناسی اندیشهٔ اقتصادی اسلام صورت پذیرد.

پی نوشت ها:

١ - Sayyid Abul A'la Mawdudi, "Economic and political Teachings of the Qur'an"; in sharif, M.M. (editor), A History Of Muslim philosophy, Vol I'Weisbaden: Otto Harassowitz, ١٩٦٣, pp. ١٧٨-٩٠. Also See Sheikh Muhammad 'Uthman, "Quran ka ma'ashi Rujhan" Fikr-o- Nazar (Islamabad)٣(٩-١٠) Mar. - Apr. ١٩٦٦, pp. ٦٤٧- ٦٦٩٠ (Urdu).

٢ - some of these works are listed in the author's bibliography entitled: contemporary Literature on Islamic Economics, Leicester: The Islamic Foundation, ١٩٧٨, Chapter ٢, Section (i) The Economic system of Islam: sources and precedents).

٣ - Muhammad Abu Zahra, Al- Imam zaid, cairo: dar al – Fikr al – 'Araby, n.d.,p. ٥٣٩.

٤ - Ibid., pp. ٢٩٣- ٢٩٤.

٥ - Ibid., p. ٢٩٥.

٦ - Muhammad Abu Zahra, Abu Hanifa, cairo: Dar al Fikr al – 'Araby, ١٩٧٧, pp. ٤١٢- ٤١٣.

٧ - Ibid., pp. ٤٣٢- ٤٤٢.

٨ - Ibid., pp. ٤٠٤- ٤١٠.

٩ - Muhammad Yusuf Musa, Abu Hanifa wa'l Qiyam al-Insaniyyah fi Madhhabih, Cairo: Maktabah Nahdah Misr , ١٩٥٧, p. ١٨٢.

١٠ - Ibid., p. ٩٨.

١١ - Ibid., p. ١٥١.

١٢ - Sobhi Mohmassani, Al - Awza'i wa Ta ' alimuhu'l Insaniyyah wa'l Qanuniyyah, Beirut: Dar al – 'Ilm Li'l Ma La'in, ١٩٧٨, p. ٤٤٧.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۳ - Ibid., pp. ۳۱٤ – ۳۱۸.

۱٤ - Ibid., p. ٤۲٦ and pp. ۲۹۰ – ۲۹۷.

۱۵ - Muhammad Abu Zahra, Malik, Cairo: Dar al – Fikr al-'Araby, ۱۹۵۲, p. ٤۳۲.

۱٦ - Ibid., pp. ۷۳-۷٤.

۱۷ - Ibid., pp. ۳۳۵ – ۳۸۳.

۱۸ - Ibid., p. ۳٦۵.

۱۹ - Muhammad diya al – Din al – Rayyis, Al - Kharaj wa'l Nuzum al-Maliyyah fi'l Islam Hatta Muntasaf al- Qarn al-Thalith al-Hijri, (Kharaj and the Financial System in Islam till the Middle of the Third century After Hijrah), Kulliyat al - Adab, Jami'ah al – Qahira, ۱۹۵۹.

۲۰ - Khurshid Ahmad Fariq, Qadi Abu Yusuf ki kitab al–Kharaj (Qadi Abu Yusufs Kitab al- Kharaj) Burhan, delhi, May ۱۹۵۹, p. ۲٤.

۲۱ - Syed Abul A'la Mawdudi, khilafat aur Mulukiyat (Caliphate and Monarchy), Delhi Markazi Maktaba Islami, ۱۹٦۷, pp. ۲۹۰-۲۹٤.

۲۲ - Ziaul Haq, Landlord and peasant in Early Islam, Islamabad, Islamic Research Institute, ۱۹۷۷.

۲۳ - Muhammad Nejatullah Siddiqi, Islam ka Nazariya-e-Milkiyat, Vol. ۲, Lahore: Islamic Publications, ۱۹٦۸, pp. ۱۸۹-۲۰۳.

۲٤ - Yaqub Ibn Ibrahim Abu Yusuf, Kitab al – Kharaj, Cairo: ۱۳٤٦,p. ۵۷.

۲۵ - Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Abu Yusuf Ka Ma'ashi fikr" (Economic Thought of Abu Yusuf) Fikr-o-Nazr, Aligarh, ۵ (۱) Jan. ۱۹٦٤, p. ۸٦. Also the present author's, Islam ka Nizame Mahasil Tarjuma Kitab al-Kharaj: Qadi Abu Yusuf (Islam's Tax System translation of Qadi Abu Yusuf 's Kitab al-Kharaj), Lahore: Islamic Publications, ۱۹٦٦. Especially pp.۷۸-۷۹.

۲٦ - Elias H. Tuma, "Early Arab Economics Policies", Islamic Studies, Karachi, ٤ (۱) March ۱۹٦۵,P.۱٤.

۲۷ - Mohammd Nejatullah Siddiqi, "Abu Yusuf ka Ma'shi Fikr" op. Cit., pp. ۹۱-۹۵.

۲۸ - Kifayatullah, "Economic Thought in the Eighth Century. The Muslim Contribution", Voice of Islam, Karachi ۱۹۷٦, pp. ۳۰۱ -۳۰٤.

۲۹ - Abraham L. Udovitch, partnership and profit in Medieual Islam, princeton, N.J princeton University press. ۱۹۷۰.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۳۰ - A. Shemesh, Taxation in Islam, Vol. ۱: Yahya Ben Adam's kitab al-Kharaj, Leiden: E.J Brill ۱۹۵۸; revised Second edition. ۱۹۶۷. Vol۲: Qudama B. Ja'far's. Kitab al-Kharaj, part Seven, and Excerpts from Abu Yusuf's kitab al-Kharaj, Leiden: E.J. Brill and london, Luzac, ۱۹۶۵: Vol. ۳: Abu Yusuf's Kitab al - Kharaj. Leiden: E.J. Brill and London. Luzac, ۱۹۶۹.

۳۱ - Mujibullah Nadwi: " Yahya Ibn Adam aur unki Kitab al-Kharaj" (Yahya Ibn Adam and his Kitab al-Kharaj), Ma'arif (Azamgarh), ٦٤(٤), Oct. ۱۹٤۹, pp. ۲۹۳ – ۳۰۰; ٦٤ (٥) Nov. ۱۹٤۹. pp. ۳٦۷-۳۷٥.

۳۲ - Muhammad Abu Zahra, Al–shafi'i, Cairo: Dar al–Fikr al Araby. ۱۹۷۸, ٤۸۰p.

۳۳ - Ibid., pp. ۳۰۹-۳۲۱.

۳٤ - Abd al-Rahman, Kitab al–Amwal (Urdu translation), Islamabad: Islamic Research Institute. ۱۹٦۸, ۲ Vols.

۳٥ - Muhammad Abu Zahra, Ibn Hanbal, cairo:Dar al–fikr Al-'Araby

۳٦ - Ibid., pp. ۳٤٤-۳۸۲.

۳۷ - Ibid., p. ۳۷۲.

۳۸ - Ibid., p. ۳۷۲.

۳۹ - Abdul Halim Jundi, Ahmad bin Hanbal-Imam ahl al–sunnah, cairo: Matabi'al–Ahram, ۱۹۷۰ , ٥۸۲p.

٤۰ - Ibid., pp. ۲۸۹-۲۹۹.

٤۱ - Ibid., p. ۱۷٦.

٤۲ - See note ۳۰ above

٤۳ -Abul Muhammad Sharafuddin, "Abu Ja'far al–Dawudi's Kitab al-Amwal", Islamic Studies, (Rawalpindi) ٤ (٤), Dec. pp. ٤٤۱-٤٤۸.

٤٤ -Muhammad Sharafuddin, Islam Ke Ma'ashi Nazariye, Economic Theories of Islam, Hyderabad: Matba'a Ibrahimiyyah,۱۹٥۰, Vol. ۲, pp. ٤۰۸–٤۱۲.

٤٥ - Monzer Kahf, " The Economic Views of Ibn Taimeyah", The Universal Message, Karachi, Vol ٤, Nos. ۲ and ۳, July and August, ۱۹۸۲.

٤٦ - Syed Habibul Haq Nadwi, "Al-Iqta"A Historical Survery of Land Tenure and land Revenue Administration in some Muslim Countries with special Reference to prersia" in Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam, American Trust publications, ۱۹۷٦, p. ۹٦.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٤٧- H. F. Amedroz, "The Hisbah Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyyah of maward", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, ١٩١٦, pp. ٧٧-١٠١; ٢٨٧-٣١٤.

٤٨ - Ibrahim al–Tahawi, Al-Iqtisad al–Islami Madhhaban wa Nizaman wa Dirasah Muqaranah (Islamic Economics as a Scholl of Thought and a System; a comparative Study), Al-Qahirah: Majma'al Buhuth, ١٩٧٤, Vol. ١, pp. ١٥١-١٥٤.

٤٩ - Ibrahim al–Labban, "haqq al Fuqara'fi Amwal al–Agh niya'ind Ibn Hazm" (Right of the poor in the Wealth of the Rich According to Ibn Hazm), Majallah al-Azhar (cairo), ٣٦(٣) Oct. ١٩٦٤, pp. ٣٠٢-٣٠٨.

٥٠ - Muhammad Seoharwi Hifzur Rahman, Islamic Ka Iqtisadi Nizam, Economic System of Islam, Delhi: Naawat al Musannifin, ١٩٤٢.

٥١ - Muhammad Abu Zahra, Ibn Hazm, Cairo; Dar al-Fikr kal-'araby, ١٩٧٨, ٦٠٦ p. ٥٧٢.

٥٢ - Muhammad Nejatullah siddiqi, Shirkat aur Mudarabat ke Shar'I Usul. (Islamic Legal principles of partnership and profit Sharing), Lahore: Islamic publication, ١٩٦٩,pp.٨٨-٩٠.

٥٣ - M. Ruknuddin Hasan: "Niszmul Mulk Tusi" in sharif, M. M., A History of Muslim philosophy, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, ١٩٦٣, Vol. ١,pp. ٧٤٧-٧٧٣.

٥٤ - Nadwi, Syed Habibul haq: op. Cit. pp. ٩٧-٩٩.

٥٥ - Rafiq al–Misri, al-Islam wa'l Nuqud, International Centre for Research in Islamic Economics, Jeddah, ١٩٨١, pp. ٤٠-٤٦.

٥٦ - M. Umaruddin, The Ethical philosophy of al-Ghazzali, Aligarh; Aligarh Muslim University press, ١٩٦٢, pp. ٢٠٠ – ٢٠٢.

٥٧ - Syed Habibul Haq Nadwi: op. Cit. p. ٩٩.

٥٨ - Muhammad Nejatullah siddiqi, Islam ka Nazariya-e-Milkiyat (Islam's Theory of property), Lahore: Islamic publications, ١٩٦٨, Vol. ٢, pp. ٢١٥-٢١٦.

٥٩ - Ibid., Vol. ١,p. ١٧٦.

٦٠ - Ibid., Vol. ١, pp. ١٧٨-١٧٩.

٦١ - Kahf, Monzer, op. Cit.

٦٢ - Ishaq Musa Husaini, "Ah–Hisbah fi'l Islam", Al–Muslimoon (Geneva) ٩(٢), Sept. ١٩٦٤,pp. ١٧-٢٦; ٩(٤) Jan. ١٩٦٥, pp. ٣٧-٤٤ and "Hisbah in Islam", Al-Azhar, Academy of Research, Cairo, First Conference, March ١٩٦٤, pp. ٢٥٥-٢٧٧.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۶۳ - Nicola ziadeh, Al Hisbah and Al–Muhtasib in Islam, Old Texts Collected and Edited with an Introduction, Beirut: Catholic press, ۱۹۶۲.

۶۴ - Hasan Hasani, Adb al–Wahab,"Asl al-hisbah bil Ifriqiyah: Tahlil Kitab Ahkam al-Suq li Yahya bin 'Umar" (Basis of Hisbah in Africa, an Analytical Study of Yahya b. 'Umar's Book 'Rules of the Market') Hauliyat al–Jamiah: al-Jami' ah al–Tunisiyah, ۴ , ۱۹۶۷, pp. ۵- ۲۱.

۶۵ - Ali Hasan Fahmi, "Al–Hisbah Fil Islam Muqaranah ma'al Nuzum al–Mushabiha Fil Tashri'al Wad'i in Usbu'al fiqh al Islamiwa Maharjan Ibn Taimiyyah Cairo: al-Majlis al–A'la li ri'ayat al- Funun wa'l abab wa'l 'Ulum al- Ijtima'iyah, ۱۹۶۳'pp.۵۹۷- ۶۳۷.

۶۶ - Husam al–Din al–Sammarrai, Nihayat al–Rutbah fi-Talabi al Hisbah li Ibn Bassam al–Muhtasib, Baghdad, matba's Ma'arif.۱۹۶۸, p. ۲۲۵.

۶۷ - Amedroz, H.F., op. Cit.

۶۸ - Al–Shahawi, Ibrahim Dasuqi, Al-Hisbah fi'l Islam, al-Qahira: Maktabah Darul Urubah, ۱۹۶۲ and al Hisbah Wazifah Ijtima'iyah (Hisbah a Social Funciton) al Qahirah, Majma'al Buhuth Al Buhuth al–Islamiyah, ۱۹۷۳.

۶۹ -Shaikh Ali al–Khafif, "Al–Hisbah" in Usbu'al Fiqh al–Islami wa Maharjan Ibn Taimiyyah, cairo: L Adab wa'l Ulum al-Ijtima,iyah, ۱۹۶۳, pp. ۵۵۳-۵۹۵.

۷۰ - S.M. Immamuddin, "al Hisbah in Muslim Spain", Islamic Culture, Hyderabad, ۳۷ (۱). Jan. ۱۹۶۳, pp. ۲۵-۲۹.

۷۱ - Muhammad Yusufuddin, op. cit.

۷۲ - Syed Habibul Haq Nadwi, op. Cit. pp. ۹۹-۱۰۰.

۷۳ - Sayyid Mubarizuddin Rif' at, "Nasiruddin Tusi ka Risala-e Maliyat" (Treatise on Economics by nasiruddin Tusi) Majalah Uthmaniyah, Hyderabad, ۷ (۲،۳) pp. ۱-۱۴.

۷۴ - Rafiq Ahmad, "The Origin of Economics and the Muslims- A Preliminary Survey" Pakistan Economic and Social Review (Formerly the punjab University Economists), ۷ (۱) June, ۱۹۶۹.pp.۱۷-۴۹; see pp. ۳۵-۳۸ on Tusi.

۷۵ - Bakhtiar Hussain Siddiqi, "Nasiruddin Tusi" in M.M. Sharif, A History of Muslim Philosophy, op. Cit. pp. ۵۶۴-۵۸۰

۷۶ - Syed habibul Haq Nadwi, op. Cit. pp. ۱۰۱-۱۰۲.

۷۷ - Monzer Kahf, "The Economic Views of Ibn Taimiyyah", op.cit.

۷۸ - Ibid.,

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۷۹ - Muhammad Nejatullah Siddiqi, Islam Ka Nazriya-e Milkiyat (Islam's Theory of property) (Lahore: Islamic Publications, ۱۹٦۸, Vol.۲,pp. ۱۸۹-۲۰۳.

۸۰ - Ibid., ۱۹۱.

۸۱ - Ibid.

۸۲ -Muhammad, ah–Mubarak, Nizam al–Islam al-Iqtisad, Mabadi wa Qawa'id'Amma. (Islamic System: The Economy, Elements And General Principles), Beirut: Dar al - Fikr, ۱۹۷۲, p.۱٦۰. Also by The same author: Al-Dawlah wa Nizam al–Hisbah 'inda Ibn Taimiyyah, Dimashq: Dar al–fikr, ۱۹٦۰,p. ۱٦۰.

۸۳ - H.K. Sherwani, "Ibn-e- Taimiyah's Economic Thought" , Islamic Literature, Lahore ۸(۱) Jan. ۱۹٥٦, pp. ۹- ۲۳.

۸٤ - Ibid., p. ۲۰.

۸٥ - Ilyas Ahmad, "Ibn Taimiyah on Islamic Econmics", Voice of Islam, Karachi, ۹(۱۱), Aug. ۱۹٦۱, pp. ٥٥۷ -٥٦۹.

۸٦ - Ibrahim al – Tahawi, op. Cit. Vol. ۱,p. ٤٥٥.

۸۷ - Muhammad al – Mubarak, op. Cit.

۸۸ - M.N. Siddiqi, some Aspects of the Islamic Economy, Delhi: Markazi Maktaba, Islami, ۱۹۷۲. pp. ۸٤-۸۸.

۸۹ - Henry Laoust, Essai sur les Doctrines Sociales de Politique de Takiuddin B. Taimiyah, Cairo: ۱۹۳۹, p.٤٤۱.

۹۰ - Abdul Azim Islahi, Economic Views of Ibn Taimiyah, ۱۹۸۰, Aligarh Muslim University, Aligarh, ph.D. Thesis, ۲۷۹ p. (unpublished).

۹۱ - Ibn al–Ukhuwah: Ma'alim al–qurbah fi Ahkam al-Hisbah, edited and translated by Reuben Levy, London: Cambridg Unviersity press, ۱۹۳۸.

۹۲ - Rafiq al–Misri, op, cit. p.٤۷.

۹۳ -Muhammad Khalid Mas'ud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law, An Analytical Shatibi's Concept of Maslaha in Relation to His Doctrine of Maqasid al-shariah, with Particular Reference to the problem of the Adaptability of Islamic Legal Theory to social Change, Islamabad: Institute of Islamic Research, ۱۹۷۳.

۹٤ -Muhammad Nejatullah, Siddiqi, Economic Enterprise in Islam, Delhi: Markazi Maktabah Islami, ۱۹۷۲, pp. ٤٤-٤۷.

۹٥ - Ibid,Islam Ka Nazariya–e Milkiyat, op. Cit. Vol ۲, pp. ۲۱۰-۲۱۲.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۹۶- اندیشه‌های ابن خلدون تاکنون در کشورهای مختلفی مانند امریکا و مصر موضوع تزهای دکترای متعددی قرار گرفته که متأسفانه هنگام نگارش مجموعه حاضر در دسترس نویسنده نبوده است فقط دو عنوان از این تزهای دکترا که مورد استفاده نگارنده قرار گرفته به شرح زیر می‌باشند:

(i) Ezzat S. el–Alfi, production, Distribution and Exchange in Khaldun's Writings. Ph. D. Thesis, University of Minnesota. ۱۹٦۸; and

(ii) Muhammad Ali Nash'at, Al–Fikr al–Iqtisadi fi Muqaddimat-I – Ibn Khaldun (Economic Thinking in Ibn Khaldun's Muqaddimah), Cairo: Matba'a Dar al–Kutub al-Misriyah, ۱۹٤٤.

۹۷ - J.J. Spengler, Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", Comparative Studies in Society and History (the Hague) VI, pp. ۲٦۸-۳۰٦.

۹۸ - M. Abdus Sattar; "Ibn Khaldun's contribution to Economic Thought" in contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam, American Trust Publications, ۱۹۷٦ ,pp. ۱۲۱-۱۲۹.

۹۹ - Ibid., p. ۱۲٤, a quotation from Ibn Khaldun, Vide Franz Rosenthal: The Muqaddimah, ۳ Vols. ۲nd ed., New York; Patheon Press, ۱۹٦۷ Vol II, p. ۲۷٥.

۱۰۰ - Ibid., p. ۱۲٤.

۱۰۱ - T.B. Irving, "Ibn Khaldun on Agriculture", Islamic Literature, Lahore, ۷(۸) August ۱۹٥٥, pp. ۳۱-۳۲.

۱۰۲ - Abedin Ahmad, Salama, "Fiscal Analysis of Ibn Khaldun", Riyadh, King Saud University, Journal of Administrative Sciences College Number ۷.

۱۰۳ -Husain Mustafa, Najmuddin, "Musahamatu Ibn Khaldun al-Rai'd fi Nazariyatai al-Ilaqat al-Duwaliyah li'l Athman wa'l Tijarah al-Duwaliyah", ۱٤۰۰ A.H., Riyadh, Majallah Adwa' al Shari'ah, No.۱۱, pp. ۲۷٥-۲۸۱, Imam Muhammad Ibn Saud Islam University, Faculty of Shari'ah.

۱۰٤ - Abdur Rahman, Yusri, Musahamtu Ibn Khaldun fi'l Fikr al–Iqtisadi, "Ard wa Taqiim (Ibn Khaldun's Contributions to Economic Thought: Survey and Evaluation) Majallah Kuliyah al–Tijarah, ۱٥, ۱۹۷۸. pp. ۳۷-۱۱۲ Matba'a Jami'ah al–Askandariah, ۱۹۷۹, pp. ٦۲-٦۳.

۱۰٥ - Ibid., pp. ٦٦-٦۷.

۱۰٦ - Muhammad 'Abdul Qadir,"Ibn Khaldun ke Ma'ashi Khayalat (Economic Ideas of Ibn Khaldun) Ma'arif (Azamgarh) ٥۰ (٦) Dec. ۱۹٤۲, pp. ٤۳۳-٤٤۱. Also "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldum" Indian Journal of Political Science (Delhi) ۳ (۲) July–September, ۱۹٤۱.

۱۰۷ - M.'Abdus Sattar, op. Cit., p. ۱۲۳.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۰۸ - Syyid Mubarizuddin Rif'at, 'Ma'ashiyat per Ibn Khaldun Ke Khayalat, (Economic Ideas of Ibn Khaldun), Ma'arif (Azamgarh) ٤٠ (١) July ١٩٣٧, pp.١٦-٢٨; August ١٩٣٧, pp. ٨٥-٩٥.

۱۰۹ - Muhammad Mahmoud Rabi', The Political Theory of Ibn Khalaun, Leiden: E.J. Brill, ١٩٦٧, p. ٣٦.

۱۱۰ - Ibid., pp. ٣٣-٧٣٥.

۱۱۱ - Muhammad' Abdul Qadir, op. Cit., pp. ٤٣٤;٤٤٤.

۱۱۲ - Ibid., op. Cit. p.٤٣٩.

۱۱۳ - Joseph De Somogyi, "Economic Theory in the Classical Arabic Literature", Studies in Islam, Delhi, ٢ (١), Jan. ١٩٦٥, pp. ١-٦.

۱۱٤ - Wait lif Khalid Ibn al–Sabil, "Islami Ishtirakiyat ke Chand Pahlu", (Some Aspects of Islamic socialism), Fikr-o- Nazar, Karachi, ٧(٧) Jan. ١٩٧٠, pp. ٥١٣-٣٢٦, p.١٥٤.

۱۱٥ - Svetlana Batsiva, Al-'Umran al-bashari fi Muqaddimati Ibn Khaldun (The Human Society in Ibn Khaldun's Muqaddomah) Translated From Russian by Ridwan Ibrahim, Libya & Tunis: Al–Darul 'Arabiyyah Li'l Kitab, ١٩٧٨, pp. ٢٣١-٢٣٢.

۱۱٦ - Ibid., p. ٢٤٢.

۱۱۷ - Sayyid Mubarizuddion Rifa't, op. Cit., p. ٢٦.

۱۱۸ - Ibrahim al–Tahawi, op . Cit., pl ٥٠٦.

۱۱۹ - Ibid., p. ٦٠٠

۱۲۰ - J.J Spengler, op. Cit., p. ٣٠٣.

۱۲۱ - M. Abdus Sattar, op. Cit., p. ١٢٦; and Rafiz al–Misri, al-Isam wal Nuqud, op. Cit., p. ٩٤.

۱۲۲ - H.K. Sherwani, "Ibn-e-Khaldun and His politico-Economic Thougt", Islamic Culture, Hyderabad, ٤٤(٢), April ١٩٧٠, pp. ٧١-٨٠.

۱۲۳ - J.a. Schumpeter, History of Economic Analysis, London: Oxford University press, ١٩٥٩, p. ١٣٦; ٧٨٨.

۱۲٤ - Barry Gordon, Economic Analysis Befor Adam smith-Hesiod to Lessius, london: Macmillan, ١٩٧٥, p. ١٢١ f.n.

۱۲٥ - Jean David C. Boulakia, "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", Journal of political Economiy, ٧٩(٥) Sept.–Oct. ١٩٧١, pp. ١١٠٥ – ١١١٨.

۱۲٦ - Ibid., pp. ١١٠٧ – ١١٠٨.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۲۷ - Ibid., p. ۱۱۰۹.

۱۲۸ - Ibid., p. ۱۱۱۷.

۱۲۹ - Ibid., p. ۱۱۱۸.

۱۳۰ -Some Other writings on Ibn Khaldun Not quoted in the text are: Muhammad Hilmi Murad, "Abu'l Iqtisad, Ibn Khaldun "in A'mal Mahrajan Ibn Khaldun al Iqtisadiyah", Misr al–Muasirah, (Cairo, January ۱۹٦۷); Muhammad Salih, "Dirasah al-Fikr al–Iqtisadi al–Arabi fi'l Qarn al–Khamis Ashar" Majallah al Qanun wa'l Iqtisad' (al–Qahirah: Kuliyat al Huquq, Jamiat al Qahira), March-October, ۱۹۳۳; Syed Ahmad Ali, "Economics of Ibn Khaldun–A Selection", Africa Quarterly (New Delhi) ۱۰(۳) Oct.-Dec. ۱۹۷۰, pp. ۲٥۱-۲٥۹.

۱۳۱ - Rafiq al–Misri, op. Cit., pp. ٦۳-۸۰.

۱۳۲ - Quraishi, Tufail Ahmad, "Shah Waliullah ki nazar men Musel-Manon ke ma'shi masail ki hal" Fikr-o-Nazar, Islamabad ۷(۳) sept. ۱۹٦۹, pp. ۲۱۸-۲۲٦; ۷ (٤) Oct. ۱۹٦۹, pp. ۳۰٤- ۳۱۰.

۱۳۳ - Sheikh Bahsir Ahmad, Imam Waliullah Dehlawi aur Unka Falsafah-e-'Umraniyat wa Ma 'ashiyat, Imam Waliullah of Delhi And his social and economic philosophy, Lahore: Maktabah Bait al– Hikmat, ۱۹٤٥.

۱۳٤ - Ibid., p.۱۰۸.

۱۳٥ - Ibid., pp. ۱۰۹- ۱۱۱.

۱۳٦ - Ibid., pp. ۱۱٤-۱۱٥.

۱۳۷ - Ibid., p. ۱۹۰.

۱۳۸ - Muhsini, Shams al–Rahman, Shah Waliullah ke Umrani Nazariye (Sociologtical Theories of Shah Waliullah) (Lahore: Sind Sagar Academy, ۱۹٤٦), pp. ۸۹-۹٤.

۱۳۹ - Ibid.,pp. ۱۲۷-۱۳٦.

۱٤۰ - Wait lif Khalid Ibn al–Sabil, "Islami Istirakiyat Ka Chand Pahlu" (Some Aspects of Islamic Socialism) Fikr–o–Nazar (Karachi) ۷(۷) Jan. ۱۹۷۰, pp.٥۱۳-٥۲٦, See p. ٥۱٥.

۱٤۱- Ubaidullah Sindhi, Shah Waliullh aur Unka Falsafah Ya`ni Imam Waliullah Ki Hikmat Ka Ijmali Ta`aruf (Shah Waliullah and his Philosophy, that is, A Brief Interoduction to the Wisdom of Imam Waliullah) Lahore: Sind Sagar Academy, ۱۹٤٤).

۱٤۲ - Muhammad Seoharwi Hifzur Rahman, op. Cit. pp. ۲٥-۳۰; ٥٦-٦۰.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱٤۳ - ilahi Bakhsh Jarallah, "Shah Waliullah Ka Ma`ashi Afkar" Fikr-o-Nazar (Islamabad) ۱۳(۱۰) April ۱۹۷٦, pp. ۸٦۰ – ۸۷۳.

۱٤٤ - S. A. Hanna,: "Al Afghani: A Pioneer of Islamic Socialism", Muslim World ٥۷(۱) Jan. ۱۹٦۷. pp. ۲٤-۳۲.

۱٤٥ - Muhammad 'Uthman, "Iqbal aur Ma`shi Masail", Iqbal ٥(٤) (April ۱۹٥۷): pp. ٤۹-٦۷, also "Islami Socialism" Fike-o-Nazar ٤(٦): pp. ۳٥۷-۳٦٦.

۱٤٦ - Jagan Nath Azad, "Iqbal, Islam aur Ishtirakiyat", Ma'arif (Azamgarh) ۱۱۷(۲) Feb. ۱۹۷٦. pp. ۸٥-۱۰٦; ۱۱۷(۳) March ۱۹۷٦, pp. ۱٦٥-۱۸٦.

۱٤۷ - Abdullah al-Masdusi, Iqbal Ka Maliyati aur Ma'ashi Nazariyah', Iqbal Review, (Karachi) ۱(۱۷) Jan. ۱۹٦۱.

۱٤۸ - Rahim Bakhsh, shahin Iqbal ka Maashi Nazariyat, All Pakistan Islamic Education Congress (n.d.).

۱٤۹ - Abdullah Farooqi, "Islamic Socialism and Iqbal", Iqbal Review, Karachi, ۱٥(۱) ۱۹۷٤, pp. ۱-۷.

۱٥۰ - Khalifa Abdul karim, Islam and communism, lahore: Institute of Islamic culture, ۱۹٦۹. p. ۲۱۳.

۱٥۱ - Muhammad Hanif Ramey, Iqbal aur Socialism, lahore: Al-Bayan, ۱۹۷۰.

۱٥۲ - J.Marek, "Socialist Ideals in the Poetry of Muhammad Iqbal", Studies in Islam. Delhi, ٥(۱-۳) April-July, ۱۹٦۸, pp. ۱٦۷-۱۷۹.

۱٥۳ - S.A. Rahman, Iqbal and sicialism, Karachi: Hamdard Academy, ۱۹۷٤.

۱٥٤ - Ibid.,

۱٥٥ - Muhammad, Uthman, Hiyat-e Iqbal ka ek-jadhbati Daur, Lahore: Maktab-e-Jadeed.۱۹۷٥.

فصل چهارم

اندیشه‌های اقتصادی عبدا... حریث المحاسبی

عیدیت غزالی

تاریخچه کوتاهی از زندگانی المحاسبی

ابوعبدا... حریث ابن اسد العنزی المحاسبی در سال ۱٦۵ هجری قمری / ۷۸۱ میلادی در بصره متولد شد. نام «عنزی» نشانگر آن است که وی به طایفه عرب «عنزه» تعلق داشته است.

اطلاعات تاریخی دقیقی در مورد خانوادهٔ «محاسبی» وجود ندارد ولی بیوگرافی نویسان خاطر نشان ساخته‌اند که: پدر او هنگام وفات میراثی به ارزش ۳۰۰/۰۰۰ دینار باقی گذاشته بود ولی به دلیل اینکه پدر محاسبی از «قدری‌ها» بود (معتقدین به یکی از اندیشه‌های غیراسلامی) ، محاسبی از قبول این میراث سرباز زده و آن را به بیت المال باز گردانید. پیرامون زندگانی محاسبی، مشخصاً می‌توان بیان داشت که او در اوان جوانی به همراه والدین خود به بغداد عزیمت نمود. با توجه به اینکه در آن زمان شهر بغداد مرکز تجاری و تحقیقاتی جهان اسلام بود، لذا او توانست به مهمترین شکل ممکن تحصیل نموده و رشد یابد که این تحصیلات بسیار خوب بعدها در نوشته‌ها، خطابه‌ها و آثار او به خوبی نمایان گشت.

المحاسبی از فقهای مذهب فقهی شافعی به شمار آمده و تحت تعلیمات مستقیم شخص شافعی قرار گرفت. او در حقیقت بعنوان یک متکلم عقل‌گرا در ابتدای امر به طرف«معتزله» و دیگر عقل گرایان متمایل گشت و نهایتاً نیز اولین کسی بود که با استفاده از منطق دیالکتیکی آنان ، به مخالفت با عقایدشان برخواست. کارهای اولیهٔ و تعالیم و گرایشات صوفی‌گری او سبب شد که همواره در طول دوران تفتیش عقاید اسلامی شخصی شکاک باشد. و همین شک و شبهات سرانجام باعث شد که او از تمامی فعالیتهای علمی و تدریس در بغداد کناره‌گیری نماید.

در حقیقت او صوفی‌گری را با فلسفه و کلام درآمیخت.آثار نوشتاری و گفتاری محاسبی در مجموع، به دنبال تعاریف فلسفی دقیقی بود که این تعاریف در نهایت باعث تعامل و گسترش پیراستگی اخلاقی می‌گردید. محاسبی تا هنگام وفات در سال ۲٤۳ هجری/۸۵۷ میلادی همچنان برشکاکیت معتزلی و شیوه‌های ناصحیح آنان تأکید داشت. جنید بغدادی از شاگردان و مریدان مشهور او بحساب می‌آید.

آثار اصلی محاسبی

آثار محاسبی، نمونه‌های جالبی از تفاوت بین روشهای زاهدانه صوفیان اسلامی و راهبان مسیحی را به تصویر می‌کشد. در حالیکه رهبانیت مسیحی تبلیغ فراوانی در زمینهٔ انزوا و عزلت نشینی و داشتن نقشی غیر فعال در مسائل دنیوی جامعه دارد، تعالیم محاسبی مشوق صوفیان در زمینه دارا بودن نقشی فعال در اجتماع می‌باشد. اگر چه پیروان صوفیان اساساً مخالف حضور فعال درجامعه می‌باشند لیکن آثار محاسبی تأکید فراوانی بر جنبهٔ فعال و عملی حیات معنوی داشت.

محاسبی احتمالاً در تلاش برای جلوگیری از مسامحه بیش از حد در «مفهوم سازی معنوی» و همچنین جزمی‌گرایی، آثار خود را بیشتر براساس تجربیات شخصی خود بنا نهاد. او به این امر اعتقاد داشت که باید روشهای پیراستگی اخلاقی که خود تجربه کرده و کارایی آنها را درک کرده است را به دیگران انتقال دهد. وی همچنین برای به دور ماندن از مفاهیم ناصحیح صوفیان ، سعی داشت که بیشتر به وجوه مثبت زندگانی صوفیانه مثل پیراستگی درونی بپردازد.(به عقیدهٔ وی پیراستگی درونی شرط لازم در داشتن نقشی فعال برای مسلمین می‌باشد.)

بنابرآنچه توسط برخی از شاگردان محاسبی اظهار شده، آثار مکتوب وی بالغ بر ۲۰۰ عنوان است ولی هم اکنون بخش کوچکی از این آثار، در دسترس است در ضمیمهٔ مربوط به همین فصل لیستی از آثار محاسبی ارائه شده است.

درسهایی از مسائل اقتصادی

نیاز به کنترل منافع شخصی

با توجه به اینکه محاسبی از صوفیان بزرگی بوده که تأکید فراوانی بر پیراستگی درونی اشخاص داشته است، لذا تعجب آور نخواهد بود که مسئله کنترل نفع شخصی توسط افراد از مسایلی باشد که به کرات در آثار وی مشاهده می‌گردد. به عقیدهٔ او یک شخص زمانی می‌تواند در تمامی وجوه زندگانی خود ادعای عبادت صادقانه خداوند متعال را داشته باشد که در اعمال و رفتار و تفکراتش هیچ شائبه نفع شخصی وجود نداشته باشد. البته محاسبی هیچ گاه به وضوح اظهار نمی‌دارد که «خود پیراستگی» یا تزکیه نفس مسئله‌ای سهل و ساده است. به هرحال او در اثر خود بنام «کتاب الرعایا لحقوق ا... و القیم بها»، این نکته را برای عموم مردم گوشزد

می‌کند که: تلاشها برای کنترل منافع شخصی زمانی بی‌نتیجه خواهد بود که تساهل و درجاتی از ارتکاب در معاصی و گناهان در فرد وجود داشته باشد.

مفهوم «میزان»

محاسبی در کتاب «التوهم و الاحوال» خود بر این عقیده است که انسان باید پیوسته بر این نکته وقوف داشته باشد که: در مسیر صواب به‌هرمقدارکه از سختی‌های دنیوی را فرد متحمل شود به ثواب اخروی او منجر خواهد شد و به تعبیر دیگر منافع جامعه برای فرد بیشتر از هزینه‌های تحمل شده توسط او می‌باشد.

البته ضروریست به این نکته توجه داشته باشیم که مفاهیم اسلامی «ثواب و عقاب» محدود به امور مادی و این جهانی نیست بلکه عقابها و ثوابهای آن جهانی نیز وجود دارند. لذا ثوابها و عقابهایی که در آن جهان در نظر گرفته شده موجب به هم خوردن توازن و محاسبات مادی و ظاهری دنیوی خواهد شد.

بسط مفهوم انسان اسلامی

محاسبی در کتاب «رسالة آداب النفوس» خود با طرح پاره‌ای مسائل به بحث پیرامون تکامل روح می‌پردازد. او بر این باور است که نفس آدمی نیازمند مراقبت است.به عقیدهٔ وی ارزشهای اساسی که باید در نفس آدمی وجود داشته باشند عبارتند از:

۱. اخلاص
۲. توکل به خدا
۳. شکر
٤. تواضع
۵. تسلیم
٦. نصیحت
۷. عشق به آنچه مورد پسند خداوند است و بیزاری از آنچه او نمی‌پسندد
۸. محاسبه و خود آزمایی
۹. مراقبه
۱۰.انضباط شخصی
۱۱.معرفت به خدای متعال، ابلیس ، نفس آدمی و اعمال خداوند حکیم

لازم به ذکر است فهم ارزشهایی که در بالا بدانها پرداخته شد زمانی حاصل می‌شود که «انسان اسلامی» را جایگزین «انسان اقتصادی» نماییم.

ثروت

کسب ثروت نباید مشغله اصلی فکری و ذهنی یک فرد قرار بگیرد و میل به تجمیع آن نیز مکروه و مذموم دانسته شده است و ضروریست که شخص به حداقل آن قناعت کند.علاوه بر این حتی اگر چنین فردی هدفش از جمع‌آوری ثروت مصرف آن در امور خیریه باشد بازهم چون باعث مشغولیت او در امور دنیوی می‌گردد لذا مذموم و ناپسند است. محاسبی همچنین می‌افزاید: اگر دلمشغولی فرد، جمع‌آوری ثروت باشد قلب و ذهن وی از یاد خداوند متعال خالی شده و در نهایت آز و طمع و غرور در قلب و روح وی ریشه خواهد دواند. بحثهای تکمیلی در این زمینه را می‌توان «در کتاب الوصایای» محاسبی دنبال کرد.

عواید و مکاسب

بحث دقیق پیرامون این موضوع کلیدی و موضوعات مربوطه را می‌توان در «رسالة المکاسب و الورع و الشبهات» المحاسبی یافت. «خانم مارگارت اسمیت» در کتاب خود با نام«صوفی متقدم بغداد» آثار محاسبی را بطور خلاصه بررسی می‌کند. (که البته مسایل اقتصادی به خوبی بررسی شده است) او دراین کتاب می‌گوید[1]:

«محاسبی در کتابش، تمایلات پیشینیان خود در زمینه امور مشکوکه را نیز محکوم نموده و به زیر سؤال می‌برد. به عقیده محاسبی درتمامی این مسایل مسئله «توکل» باید بعنوان یک اصل اساسی مد نظر قرار بگیرد. محاسبی در اینجا ضمن تعریف توکل می‌گوید: توکل یعنی اعتماد به کسی که نیازهای مخلوقات خود را برآورده می‌سازد. او با این توصیفات مفهوم دقیقی از خداوند بعنوان «خالق و بصیر به تمام شئونات بندگان» ارائه می‌دهد.

محاسبی همچنین معتقد است ایمان به خدا و ذکر زبانی و قلبی حضرت حق و اقرار به این مطلب که او رازق یکتا، رب حیات و ممات و مالک تمامی اشیاء می‌باشد، باعث ایمان کامل به آن وجود یکتا شده و انسان را به رعایت محرمات او وادار خواهد ساخت. ولی این امر بدان معنا نیست که بشر از استخدام ابزار شرعی در جهت کسب روزی و

معاش سرباز زده و طریق تن پروری در پیش بگیرد. بلکه نوع صحیح «ورع» آن است که بشر در گفتار و کردار و فکر و امیال از آنچه خداوند متعال حرام ساخته اجتناب ورزد و پیش از آنکه کاری را عملی سازد به محاسبه آن بپردازد.

از سوی دیگر کتاب محاسبی شامل بخش جالبی پیرامون اعمال و سکنات زهاد و صوفیان زمان خود او و حتی پیش از او می‌باشد که در این بخش نشان داده می‌شود چگونه این زهاد با احتیاط و وسواس شدید از هرچیزی که شائبه حرمت داشت دوری می‌گزیدند. محاسبی نقل می‌کند که برخی از این افراد با پناه بردن به کوهها و دره‌ها و جمع‌آوری برگهای درخت گز و هر چیزی که بعد از خشک کردن ارزش غذایی داشت مثل حبوبات و سبزیجات و ذخیرهٔ آن برای زمستان، به زندگانی زاهدانه‌ای روی می‌آوردند.

گروه دیگری در زمان گرسنگی با استفادهٔ از میوه‌های باد انداخته، سبزیجات تازه و از این قبیل به حیات خود ادامه می‌دادند، دسته‌ای، از زائدات مواد غذایی دیگران که به دور انداخته شده بود ارتزاق می‌نمودند . او میگوید گروهی از زهاد ساکن سوریه پس از برداشت مزارع توسط کشاورزان اقدام به خوشه چینی و جمع‌آوری دانه‌های ذرت و جوی باقیمانده می‌کردند. البته محاسبی به این نکته نیز اشاره دارد که این زهاد هرگز از زمینهایی که با پول غیر شرعی خریداری شده یاتوسط حکومت به افراد بخشیده شده و یا زمینهایی که از صاحبان حقیقی به یغما برده شده بود خوشه‌چینی نمی‌کردند.

برخی دیگر از زهاد نیز بجای خوشه‌چینی ترجیح می‌دادند که باشمشیر زدن در راه خدا و یا کار بدنی کسب روزی کنند . محاسبی می‌گوید: دسته‌ای از زهاد با روی آوردن به خانقاهها و دیرها عملاً گوشهٔ عزلت می‌گزیدند و تنها زمانی از آن خارج می‌شدند که نیاز به خدمت مسلمانان در زمان تجاوز دشمنان به مرزهای اسلامی وجود داشت و یا اینکه بر آنان واجب می‌شد که شمشیرها را کشیده و به یاری اسلام بشتابند. البته پس از اتمام کار و هنگامی که جامعه، دیگر بدانها نیاز نداشت دوباره به گوشه خانقاهها می‌خزیدند و این شیوه زندگی را از

جذاب‌ترین نوع زندگانی می‌دانستند و البته به عقیدهٔ محاسبی این دسته از زهاد به سختی در دام اشتباهات خود گرفتار بوده و روشی نا صحیح را در پیش داشتند.

محاسبی ، تعصب و بی‌خبری کسانیکه ترجیح می‌دهند از گرسنگی بمیرند و از لقمهٔ شبهه‌ناک استفاده نکنند را تقبیح نموده و خاطر نشان می‌سازد که این تعصبات درنهایت باعث از دست دادن شعور و حتی خودکشی برخی از این افراد شده است، به عقیدهٔ او روش صحیح این است که در محرمات، پس از محاسبه و اطمینان از مسئله، زهد همراه با وسواس را در پیش بگیریم و به این مطلب ایمان داشته باشیم که خداوند متعال تمامی نیازهای مخلوقات خود را برآورده می‌سازد».

زهد

محاسبی در کتاب «المسائل فی الزهد و غیرها» به بحث پیرامون موضوع زهد می‌پردازد. به عقیدهٔ وی گاهی لازم می‌آید که بشر از چیزی که فی نفسه حق است، دست بکشد زیرا این حق در نهایت به باطل ختم خواهد شد.

همچنین او به زهد افراطی اعتقادی نداشت، به گونه‌ای که درجایی می‌نویسد:

«چیزی که در گفتار و کردار وفکر باطل است باید بدون هیچ اغماضی به کنار نهاده شود و درمورد شکیات و شبهات نیز باید همین طریق در پیش گرفته شود زیراممکن است عمل به این شبهات ما را به باطل رهنمون سازد. همچنین اگر پس از تحقیقات و محاسبات حق بودن امری و تطابق آن با فرامین الهی به اثبات رسیدنباید از آن اجتناب داشت زیرا چنین زهدی سبب وارد آمدن زیان به سلامتی و شعور انسان شده و زندگانی انسان را با مخاطره مواجه خواهد ساخت و در حقیقت این چنین زهدی حرام بوده و برخلاف فرامین الهی می‌باشد».[۲]

او همچنین در جای دیگر می‌گوید:

«فرد معتقدی که در جستجوی دینداری است، هر امر مضر برای این دنیا و آن دنیای خود را ترک می‌کند و ریاضت و گوشه‌گیری و انزوا و مصاحبت با اهل تقوی، لاغری اندام، پرهیز از خوشگذرانی و لذت‌جویی و دوری گزیدن از هرگونه خوشی افراطی که موجب خشم و سخط خداوند شده و او را مستوجب کیفر می‌سازد از ویژگیهای این فرد دیندار

می‌باشد، چنین شخصی بسیار خوشحال و مسرور خواهد بود اگرخداوند متعال از اعمال او خشنود گردد و در نهایت از عذاب الهی مصون بماند. فرد دیندار از حضور در ساحت قرب الهی و بهره‌مندی از خوشیهای بهشت که بی‌آلایش و بی کم و کاست در اختیار وی قرار می‌گیرد، مسرور بوده و منتظر خلود و بهره‌مندی از نعمات خداوند منان و سبوح خواهد بود».[۳]

نکته قابل توجه آنست که محاسبی بجای اینکه پیش‌فرضی متعصبانه از مفهوم زهد داشته باشد بیشتر، آنرا تکلیفی عینی می‌انگارد. وی در آثار خود به روشنی مفهوم زهد را معین کرده و زاهد را به عنوان کسی که در مشخص کردن اشکال اسلامی زهد ملاکهای دقیقی در اختیار دارد، به تصویرمی‌کشد. این مسئله تا حدود بسیاری با تصویر صوفی گرایانه‌ای که او از تجمیع ثروت ارائه می‌دهد تناقض دارد. در واقع نکته‌ای که مورد تأکید دقیق محاسبی بود آنستکه رابطه‌ای کنترل شده و توأم با دقت وآگاهانه و نه رابطه‌ای افراطی وکنترل نشده بین انسان و ثروت وجود دارد.

بخل

به عقیدهٔ محاسبی بخل از جمله گناهانی است که بسیار مذموم می‌باشد او همچنین بر این باور است که خود خواهی دراستفاده از ثروت و یا قرض ندادن آن، به نوعی فراموش کردن وظایفی است که خداوند بر گردن شخص نهاده است. در حقیقت، توضیح این گناه [بخل] و سخت گیری در خصوص عواقب آن، آنچنان شایان توجه بود که امام محمد غزالی بخاطر تأثیری که المحاسبی در این زمینه بر وی داشته از او قدردانی می‌نماید.

پی نوشت ها:

۱- Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith B.Asad al–Muhasibi AD ۷۸۱-۸۵۷, London: Sheldon Press, ۱۹۷۷, pp. ۵۰-۵۲.

۲- Ibid., p. ۱۶۹; see also Kitab al-Makasib wa`l Wara`.

۳- Ibid., (Smith), pp. ۱۶۹-۱۷۰.

فصل پنجم

اندیشه‌های اقتصادی ابن حزم

عیدیت غزالی

مختصری از زندگانی ابن حزم

ابو محمد علی ابن ابو عمر احمد بن سعید بن حزم القرطبی الاندلسی یا ابن حزم در آخرین روز ماه مبارک رمضان سال ٣٨٤ هجری / نوامبر ٩٩٤ میلادی در قرطبه واقع دراسپانیا یا اندلس آن زمان چشم به جهان گشود. اصلیت خانواده وی به درستی در تاریخ ثبت نشده ولی عموماً اعتقاد براین است که اصلیت این خانواده از روستای «منته لیشام» واقع در «نبله» می‌باشد.

ابن حزم از خاندانی اصیل و ثروتمند بود این خاندان منتسب به یزید، برادر معاویه، اولین حاکم اموی در سوریه، می‌باشد. پدر ابن حزم، ابوعمر احمد موقعیتی مناسب نزد دربار داشت و حتی به مقام وزارت منصور و فرزندش « مظفر» نیز دست یافت که این پدر و فرزند با نام «خلیفه هشام دوم» به حکومت پرداختند.

به هر حال دورانی که ابن حزم در آن می‌زیست در واقع دوران بحرانهای عظیم در اندلس اسلامی بود. این بحرانها در کنار سختگیریهای سیاسی که بر ضد اسلاوها اعمال می‌شد باعث شد تا خاندان ابن حزم با مشکلات عدیده‌ای مواجه گردند. خود ابن حزم نیز ناچار شد که به دلایل سیاسی و نظامی همواره در حال گریز باشد.

برخلاف تحولات ایجاد شده در زمینه ثبات سیاسی، ابن حزم طریق پدر خویش را در پیش گرفت و در سه دورهٔ مختلف به پست وزارت گماشته شد. وی ابتدا وزیر«عبدالرحمان چهارم ملقب به مرتضی» شد سپس وزارت «عبد الرحمان پنجم ملقب به المستظهر بالله» را برعهده گرفت و در نهایت وزیر«هشام بن محمد، المعتد بالله» شد. در اواخر عمر از سیاست و وزارت کناره گیری کرد و از آن پس هرگز مشاغل دولتی را نپذیرفت و شروع به فعالیت در زمینه‌های فکری مانند تدریس و نوشتن کتابهای مختلف نمود و بالاخره در سال ٤٥٦ هجری در زادگاه خود در«منته لیشام» واقع در سویل اسپانیا دیده از جهان فرو بست.

وی با نوشتن آثاری متعدد، خود را بعنوان ادیب، مورخ، زبان‌شناس، استادمعانی و بیان، فقیه، فیلسوف و دین شناس مسلم مطرح ساخت. در واقع موقعیت ممتاز خانواده درزمینه تعلیم و تربیت و محیط علمی آن سبب شد تا ابن حزم در محیطی مهیا، به فراگیری علوم بپردازد.نتیجه آن شد که او اطلاعات جامع و عمیقی در تمامی زمینه‌های فکری و فلسفی بدست آورد و بطور کامل به ادبیات عرب تسلط پیدا کند.

علاوه بر این می‌توان عوامل متعددی را نام برد که سبب شد تا ابن حزم به درجات عالیه فکری و تحقیقی دست یابد.

۱. ویژگیهای شخصیتی: این ویژگی از مهمترین نشانه‌های محققین بزرگ می‌باشد، قدرت و دقت ذهن، قدرت اندیشه و گفتار و قدرت تجزیه و تحلیل مسایل از جمله ویژگیهایی بود که ابن حزم از آنها برخوردار بود.
۲. تعلیم و تربیت مناسب: تربیت صحیح در کنار علاقه شخصی از عواملی هستند که باعث قدرت هر چه بیشتر اندیشه می‌گردند. اساتیدی که ابن حزم از آنها بهره کافی برد عبارت بودند از: «ابوالقاسم عبدالرحمن ابن ابی یزید العضدی المصری» در هیئت ، دستور زبان، لغت شناسی، بلاغت، حکمت و کلام، «ابوالخیار اللغوی» در فقه؛ «احمد بن محمد بن الجسور» در حدیث ؛«ابو عبدا... محمد بن المذحجی» در فلسفه و «ابوسعید الفتی الجعفری» درشعر.
۳. تسلط بر زبانهای خارجی.
٤. بهره‌مندی از محیط مناسب(خانواده مشهور) که باعث پیشرفت علمی وی شد.
۵. حضور فعال درمسایل حکومتی و نظامی و سیاسی بعنوان وزیر و در عین حال کسب تجربه لازم. که عمدتاً به همین خاطر بود که ابن حزم با اندیشه راسخ و تجربه کافی اظهار نظر می‌نمود.
٦. عکس العمل مثبت و قاطع نسبت به مخالفین: وی با آگاهی کامل از موقعیت مخالفین و با اطمینان از وضعیت خود به مقابله با مخالفین و انتقاد از آنها می‌پرداخت.

آثار ابن حزم

«ابو رافع» فرزند ابن حزم، پس از مرگ پدر اعلام کرد که وی ٤٠٠ اثر از خود برجای گذاشته که این آثار مکتوب بالغ بر ۸۰/۰۰۰ صفحه می‌شود. این آثار شامل مباحثی در فقه، منطق ، تاریخ ، ادیان تطبیقی و کلام می‌شود ولی متأسفانه هم اکنون تنها ٤٠ عنوان از این کتابها موجود می‌باشد و مابقی در گذر زمان از بین رفته است. لیست این آثار مشهور ابن حزم در ضمیمه این فصل ارائه شده است.

اندیشه‌های اقتصادی ابن حزم

ابن حزم را می‌توان نمونه تمام عیار یک «عالم کامل» دانست یعنی کسی که در بسیاری از مسائل حیات بشری سر رشته داشته و نه تنها دارای دیدگاه فقهی بلکه قادر بود تا با تکیه بر دیدگاه و منطق اسلامی در بسیاری از زمینه‌ها اظهار نظر نموده و به بحث پیرامون آنها بپردازد.

ابن حزم در بحث پیرامون مسائل اقتصادی زمانهٔ خود بطور کلی به چهار حوزه پرداخته و آنها را مورد بررسی قرار داده است:

۱. مسئله نیازهای اساسی و فقر
۲. زکات
۳. مالیاتها
٤. نظامهای مالکیت ارضی

نیازهای اساسی و فقر

ابن حزم به چهار دسته از نیازها اشاره دارد که به عقیده وی از نیازهای ضروری بشری بوده و به عنوان استانداردهای زندگی مطرح می‌باشند که عبارتند از خوراک، پوشاک، نوشیدنی و سرپناه یا مسکن.

به نظر ابن حزم هر کدام از اینها باید نیازهای اساسی بشر را مرتفع سازند همانگونه که اسلام به آن اذعان کرده است. غذا و نوشیدنی باید به مقداری در دسترس باشند که سلامتی و انرژی افراد تأمین گردد، همچنین لباس باید به مقداری باشد که عورتین را پوشش داده (قسمتی از بدن که در نظر اسلام این دو عضو باید از دید نامحرم به دورنگاه داشته شوند) و در شرایط آب و هوای گرم و سرد و بارانی قابلیتهای لازم را دارا باشد. مضافاً اینکه مسکن و سرپناه نیز باید بگونه‌ای باشد که فرد را از گزند آب و هوا در امان داشته و حداقل حریم زندگانی خصوصی را نیز تأمین نماید.[۱]

ابن حزم در پاسخ به این پرسش که چه کسی مسؤول برآورده ساختن نیازهای اساسی مردم است، دولت را متصدی این امر می‌داند. وی همچنین برای اغنیا نیز وظیفه‌ای خطیر مخصوصاً در مناطق سکونت آنها قائل است و این طبقه را مسؤول برآورده ساختن نیازهای فقرا می‌داند. ابن حزم می‌نویسد:

«بر اغنیا لازم است که تامین معاش طبقه فقیر منطقه خود را برعهده بگیرند و اگر این وظیفه را فراموش کرده و یا از زیربار مسئولیت آن شانه

خالی نمایند بر حاکم اسلامی واجب است که آنان را مجبور نماید تا قسمتی از ثروت خود را برای این امر در نظر بگیرند.

و در حالتی نیز که عایدی بدست آمده از طریق «زکات» برای برآورده ساختن نیازهای اساسی فقرا کفایت نکند باید نوعی از مالیات بر مسلمانان ثروتمند وضع شود تا از طریق این مالیات نیازهای منطقی و اساسی غذایی و پوشاکی فقراء برطرف گردد.»[۲]

در واقع مبحث فقر به شدت با فهم نیازهای اساسی که در بخشهای گذشته بدان اشاره شد ارتباط درونی دارد یعنی عدم ارضاء نیازهای اساسی شاخصی است که نشانگر وجود فقر می‌باشد.

لازم به توضیح است که فقر ممکن است زمانی پدید آید که سطح نیازهای افراد سریعتر از درآمد مورد نیاز برای رفع این نیازها رشد یابد. این امر همچنین ممکن است به دلیل عواملی مانند افزایش شدید جمعیت (چه به دلیل تولد یا مهاجرت)، افزایش نیازهای اساسی زمانها و مکانهای خاصی و افزایش تعداد افراد گروههای اجتماعی خاص، به وقوع بپیوندد. همچنین وجود نابرابری بین فقیر و غنی زمانی موجب تشدید این بحران می‌گردد که طبقه غنی جامعه، ساختار حکومتی، سلایق و متغیرهای اساسی مثل سطح عمومی قیمتها را در اقتصاد تحت تأثیر قرار دهند.

زکات

ابن حزم در بحث پیرامون زکات به موقعیت ممتاز این نهاد و نقش طبقه غنی جامعه در از بین بردن فقر در میان فقرا و تهیدستان اشاره می‌کند. به عقیده ابن حزم اگر کسانیکه توانایی پرداخت زکات را دارند از پرداخت آن خودداری کنند بر دولت اسلامی لازم است که چه از طریق مسالمت آمیز و چه بطریق اجبار این زکات را دریافت کند و چنانچه پرداخت کننده زکات از آن اجتناب ورزد حتی علیه او به جنگ برخیزد. و اگر کسی ضرورت زکات را انکار نماید می‌توان بعنوان مرتد با وی برخورد کرد.[۳]

ابن حزم به اندازه‌ای به پرداخت زکات اهمیت قائل می‌شود که معتقد است اگر شخصی در طول زندگی خود زکات را پراخت نکند، لازم است که پس از مرگ وی از دارائی و ماترکش زکات را برداشت نمود و این چنین زکاتی در حقیقت نوعی بدهی به خداوند متعال می‌باشد. او استدلال می‌کند همانگونه که بر ما واجب

است تا بدهی خود به افراد هم نوع را پرداخت کنیم، این بدهی نسبت به خداوند نیز بطریق اولی باید پرداخت شود.

در حقیقت از دید اسلام زکاتی که پرداخت نشده هرگز به فراموشی سپرده نمی‌شود (دقیقاً بر خلاف نظرات جدید در بحث مالیات که پس از انقضاء مدت زمان معین و طولانی از زمان عدم پرداخت مالیات، این نوع مالیات بخشیده می‌شود). می‌توان گفت که زکات مسئله جداگانه‌ای است که بدون توجه به نوع زکات یا علل عدم پرداخت آن (از روی قصد، تأخیر از سوی جمع‌آوری کننده و یا انکار واجب بودن آن) هرگز نادیده گرفته نمی‌شود و لازم است که گرفته شود.[٤] (این مسئله نمایانگر تفاوت بین نظام فعلی مالیاتی و قواعد زکات می‌باشد).

مالیاتها

ابن حزم به شدت نگران مسئله عدالت در نظام مالیاتی بود، به عقیدهٔ وی پیش از اینکه هر نوع مالیاتی وضع شود باید مصالح مردم در نظر گرفته شود، همچنین این مصالح در زمان جمع‌آوری مالیات نیز باید مد نظر قرارگیرد زیرا این مردم هستند که پرداخت کننده مالیات می باشند لذا اگر هر نوع ضرر و زیانی بر مردم وارد گردد در نهایت اثر خود را بر کل نظام و بالتبع جمع‌آوری مالیات خواهد گذاشت. در واقع این مسئله‌ای که ابن حزم به بحث پیرامون آن می‌پردازد یادآور مبحث «میل به پرداخت مالیات» در تئوری‌های مالیه عمومی می‌باشد.

همچنین ابن حزم علاقهٔ فراوانی به بحث طبیعت نظام جمع‌آوری مالیات داشت. به عقیدهٔ وی، باید از بکارگیری ابزارهای مخرب و غیر سودمند جمع آوری مالیات پرهیز کرد. در آن زمان رسم بر این بود که در اخذ مالیات هیچ نوع تخطی از فرامین شریعت صورت نپذیرد. زیرا ضرر و زیان بوجود آمده از این ناحیه اثر خود را بر روی حکومت خواهد گذاشت یعنی از طریق عواملی مانند کاهش میل به پرداخت مالیات، کاهش حمایت عمومی از اداره حکومت و کاهش درآمدهای مالیاتی بالقوه چه از ناحیه عدم پرداخت مالیات و چه از ناحیه مالیاتهای پرداخت شده‌ای که بوسیلهٔ فردی جمع‌آوری شده و فاقد اصول اخلاقی لازم می‌باشد؛ دولت آسیب خواهد دید.

«س.م.امام‌الدین» گزارشی از کیفیت مالیات پرداختی در آندلس زمان ابن حزم ارائه می‌کند. این گزارش توسط اداره مالیات تهیه شده است:

«پایینترین قسمت اداره مالیه در روستاها قرار داشت و توسط افرادی به نام «عامل» اداره می‌شد علاوه بر این محاسبهٔ محصول جمع‌آوری شده و تعیین ارزش تولیدات و همچنین بازرسی از زمینها توسط افرادی با عنوان«عشار» صورت می‌گرفت و فردی با عنوان «متقبل» نیز وجود داشت که وظیفه جمع‌آوری و ادارهٔ مناطق تحت قبالهٔ خود را بر عهده داشت. همچنین برای جلوگیری از هر نوع سوء استفاده‌ای، بر روی عاملین مراقبتهای شدیدی اعمال می‌شد.

نکته قابل توجه دیگر آنکه در دوران «ابویوسف فهری» حسابرسی و سرشماری صورت می‌گرفت بطوریکه «اسقف هاستگسیس»، لیستی مشروح از پرداخت کنندگان مالیات و جزیه در دوران«محمد اول» تهیه کرده بود و همه ساله برای اطمینان از این امر که مالیات‌ها و جزیه‌ها به درستی جمع‌آوری می‌شود، ملاقاتهای متعددی نیز ترتیب می‌داد.

در آن دوران، نرخ مالیات بر اراضی عموماً بین یک ششم و یک سوم در تناوب بود که این امر به کیفیت زمین بستگی داشت هرچند، جمع آوری مالیات جنسی از رمه‌ها و گله‌های گاو و گوسفند در زمان امیران اموی ملغی شد لیکن همچنان مالیات نقدی و جنسی بر زمین برقرار بود. بررسیها نشان می‌دهد که مالیات جنسی جمع‌آوری شده در زمان «حکم اول» بالغ بر ٤٧٠٠ مد گندم و ٧٧٤٧ مد جو می‌شد. همچنین «علی بن حمود» (١٠١٨ - ١٠٠٩ بعد از میلاد) ترتیبی اتخاذ کرده بود که بجای اخذ مالیات جنسی، از مردم«جیان» مالیات نقدی به مقدار ٦ دینار برای هر مد گندم و ۳ دینار برای هر مد جو اخذ می‌شد. از دیگر ویژگیهای سیستم مالیاتی حاکم در زمان ابن حزم آن بود که مسلمانان، مالیاتی به نرخ ۲/۵ درصد از ثروت خود را پرداخت می‌کردند و غیر مسلمانان ساکن در بلاد اسلامی نیز ملزم به پرداخت جزیه بودند که مقدار آن از ۱۲ تا ٤٨ درهم در سال در نوسان بود که آنهم بصورت اقساط و ماهیانه پرداخت می‌شد. همچنین در شهرهای کوچک و بزرگ، گمرکات مختلفی نیز وجود داشت و مناطق تجاری و بنادر نیز از جایگاه خاصی برخوردار بودند. «ادریسی» در مباحث خود پیرامون گمرکی که در«لورسا»وجود داشت صحبت کرده و«هیمیاری» نیز از گمرکی درمنطقه

«قلب» سخن به میان می‌آورد. لشکریان، آلات جنگی، کتب و زیورآلات عروس از پرداخت عوارض معاف بودند.

بررسی روشهای هزینه کردن مالیاتها نشان می‌دهد پس از اینکه مقداری از مالیاتهای دریافتی صرف هزینه حکومتهای محلی می‌شد، ما بقی این پول از خزانه محلی به بیت المال ایالتی منتقل شده و پس از آن به اداره مرکزی که در «کوردوا» قرار داشت و وظیفهٔ کنترل تمامی خزانه‌های محلی را برعهده داشت فرستاده می‌شد. در ضمن، این اداره مرکزی وظیفه داشت که درمواقع کمبود نقدینگی خزانه‌های محلی را نیز مورد حمایت قرار دهد. نکته دیگر آنکه مالیاتهایی که از محل«مستخلص» (اراضی سلطنتی) جمع‌آوری می‌شد، مستقیماً به«بیت المال خاص» (خزانه سلطنتی) منتقل می‌شد که آنهم صرف هزینه‌های شخصی حاکم می‌گشت.

اراضی سلطنتی خاص زمین‌هایی بود که طی دوره‌ای متوالی توسط نجبا و اشراف ضبط و توقیف می‌شد و در رأس اداره اینگونه املاک سلطنتی شخصی با نام« صاحب الدیه» قرار داشت.

در دوران «عبدالرحمان سوم» درآمد سالیانه این اراضی و بازارهای آن بالغ بر ۷٦۵۰۰۰ دینار می‌شد. البته در مواقعی که مصیبت و بلایی طبیعی نازل می‌شد، حاکم محلی مراعات حال پرداخت کنندگان مالیات را می‌کرد. مضافاً اینکه عبدالرحمان سوم در فرمان خود اخذ هر نوع مالیات غیر قانونی را ممنوع ساخته و« حکم دوم» نیز در سال ۹۷۵ میلادی مالیاتهای نظامی و فوق العاده را به میزان یک ششم کاهش داد.»[۵]

البته اعلام خطری که از ناحیه ابن حزم در مورد مالیاتهای غیر عادلانه شده بود به ساختار پرداخت مالیات مرتبط نمی‌شد بلکه اخذ انواع خاص مالیات در زمانی که مردم قادر به پرداخت آن نیستند از نظر ابن حزم مالیاتهایی غیر عادلانه محسوب میشد. بعقیدهٔ ابن حزم فقدان اخلاقیات نهایتاً باعث اضمحلال حتی بهترین نظام‌های ساختاری و اداری خواهد شد چرا که در تحلیل نهایی این نظام توسط افرادی اداره خواهد شد که فاقد اخلاق مناسب با اداره مطلوب حکومت میباشند.

نظریه نظامهای ارضی

ابن حزم، بحث پیرامون نظامهای ارضی و استفاده از زمینهای زراعی را از دو چشم انداز فقهی و اقتصادی- اجتماعی مورد بررسی قرار داده است. در واقع دیدگاه وی شامل مباحثی است که نشان می‌دهد چگونه بخش کشاورزی در نظامهای ارضی گوناگون می‌تواند گسترش یابد، البته مسئله‌ای که ما را وادار می‌سازد تا در این زمینه، دقیق‌تر به دیدگاههای ابن حزم بپردازیم اینست که او دیدگاهی خاص و رأیی نادر را در اینخصوص ابراز داشته است.

ابن حزم اساساً معتقد است که«مزارعه» (به عنوان نوعی مشارکت درمحصول که سهمی از قبل تعیین شده برای صاحب زمین را تعیین میکند) از نظر قوانین اسلامی، غیر معتبر می‌باشد.[۶] لازم به ذکر است که بجز ابن حزم افرادی مانند «ابوحنیفه» (وفات ۱۵۰هجری/۷٦۷ میلادی) و «عبدالرحمان الاوزاعی» (وفات: ۱۵۷هجری، ۷۷۳ میلادی) نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند. علاوه بر این ابن حزم «معتقد است کارگری که در زمین زراعی مشغول به کار می‌باشد همانند زمین صاحب ملک مورد احترام است، به عقیدهٔ وی اجاره زمین بصورت تعیین سهمی از پیش تعیین شده از محصول برای صاحب آن غیر قانونی و حرام می‌باشد، ودراین مورد فرقی نمی‌کند اگر زمین در مقابل بخشی از محصول اجاره داده شود یا اینکه در مقابل پول و یا به روشی مشابه.[۷] نقل شده است که ابن حزم در جایی گفته است، «ضروریست که هر فرد در درجه اول خود در زمین زراعیش به کار بپردازد و اگر قادر به این کار نبود، باید آن زمین را بدون اخذ هر گونه اجاره بها و یا پولی به فرد دیگری واگذار کند و درنهایت اگر انجام این عمل نیز ممکن نبود، باید زمین زراعی را بدون استفاده باقی بگذارد.»[۸]

تصحیح این دیدگاه غلط که ابن حزم تمایلات سوسیالیستی داشته است

پیروان سوسیالیسم و کاپیتالیسم در حقیقت بدین علت به این نام خوانده می‌شوند که از جهت ایدئولوژیکی شباهتهایی با این دو نحلهٔ فکری دارند و همین مسأله باعث شده است که سوسیالیست‌ها، ابن حزم را بعنوان «سوسیالیست مسلمان» بشناسند گوئی که می‌توان اسلام و سوسیالیسم را تواماً اختیار نمود! پیش از اینکه به رفع چنین ابهامی از ابن حزم بپردازیم بهتر است در ابتدا به دلایلی اشاره داشته باشیم که باعث شده تا ابن حزم را با این لقب بشناسند:

۱. تلاش برای بهبود رفاه عمومی مردم.
۲. پیشنهاد وضع مالیات بر اغنیای جامعه تا این گروه نقش خود را در تخفیف فقر فقرا و مستمندان به درستی ایفا کنند.
۳. لزوم دخالت دولت در مواقع ضروری و با وضع مالیاتهای مختلف برای کاهش فقر در جامعه.
٤. نگرانیهای ابن حزم از منافع عامه مردم به رغم آنکه وی از خانوادهای اصیل بوده و در دوران سه حاکم مختلف پست وزارت را برعهده داشته است.

با نگاهی به نکات مزبور می‌توان دریافت عمده‌ترین دلایلی که باعث شده تا ابن حزم را بعنوان سوسیالیست بخوانند، چهار دلیل فوق می‌باشد. با دقت در هر چهار دلیل مشخص می‌شود که ابن حزم درکنار فقرا و در مقابل اغنیاء قرار گرفته است. بعلاوه وی تأکیدی نیز بر دخالت دولت داشته که خود مزید بر علت می‌باشد.

البته با توجه به نکات زیر می‌توان به تصحیح این دیدگاه غلط پرداخت:

۱. ابن حزم فقط به خاطر رضای خداوند متعال و برقراری عدالت است که اینگونه مباحث را مطرح ساخته و هیچ نکته‌ای از مسئله تحلیل تضاد طبقاتی در مباحث او ملاحظه نمی‌شود.
۲. سوسیالیست‌ها هنگامیکه به بحث پیرامون عقاید ابن حزم می‌پردازند بصورت گزینشی عمل کرده و مواردی را که نشانگر عقاید سوسیالیستی وی می‌شود را بر می‌شمرند ولی هیچ اشاره‌ای به مباحث تجارت که از سوی ابن حزم مطرح شده ندارند، بعلاوه شباهتهای موجود بین دیدگاه‌های ابن حزم و سوسیالیستها از پایه‌های ایدئولوژیکی و فلسفی کاملاً متفاوتی نشأت گرفته است.

تصحیح این دیدگاه غلط که ابن حزم تمایلات لیبرالیستی داشته است

همانند سوسیالیست‌ها ، لیبرالها نیز مدعی‌اند که ابن حزم طرفدار دکترین لیبرال‌ها بوده و دلایل آنها نیز به شرح ذیل می‌باشد:

۱. مخالفت ابن حزم با وضع هر نوع مالیات استثماری.
۲. مخالفت وی با وضح مالیاتهایی که در شریعت، ذکری از آنها به میان نیامده است.

۳. دقت او در این مسأله که اخذ مالیاتهایی که در شریعت نـامی از آنهـا بـرده نشده در نهایت باعث کاهش تولیدات و ضرر و زیان به کارفرمایان و تجار خواهد شد(یعنی گروههای سرمایه‌دار).

٤. مخالفت وی با وضع مالیات برکالاها، زیرا این مـسأله باعـث کـاهش نـرخ فروش و کاهش اثرات ضریب فزاینده‌ای خواهد شد.

با دقت زیاد در این دلایل به راحتی می‌توان دریافت که چرا اینگونه قضاوتهای ناصحیح در مورد ابن حزم صورت می‌گیرد. بعنوان مثال مخالفتهای ابن حزم با مالیاتها به دلیل پایبندی او به مسائل شریعت می‌باشد نه عقاید لیبرالیستی و روح سرمایه‌داری. همچنین نگرانیهای وی درمورد رفاه کارفرمایان و صنعتگران و تجار نیز به دلیل دیدگاه او در زمینه عدالت بوده است و همین امر نیز باعث شده تا ابن حزم در طرفداری و حمایت از فقرا و مستمندان نیز مطالبی را عنوان کند.

پی نوشت ها:

۱- See Ibn Hazm, Al-Muhalli Sharh` ala Minhaj al Talibin, Cairo: Mustafa-Babi al-Halibi, ۱۹۵۹ and also Yusuf al-Qardhawi, Economic Security in Islam, Lahore, Pakistan: Kazi Publications, ۱۹۸۱, pp. ۱۱۹, ۱۵۸-۱۵۹. See also Al-Mu`tamar al-Anwal li Majma al-Buhuth al-Islamiyyah, p. ۲۵۰.

۲- Ibid

۳- Ibid., Also refer to Al-Muhalli, Juz ۹, p. ۳۱۳.

٤- Al-Muhalli, Juz ٦, p. ۸۷.

۵- S.M. Imam uddin, Arab Muslim Administration (٦۲۲-۱۲۵۸), Karachi, Pakistan: S.M. Khurshid Iman, ۱۹۷٦, pp. ۱۰۳-۱۰٤.

٦- See Muhammad Abu Zahra, Ibn Hazm, Cairo: Dar al-Fikr al-Araby, ۱۹۷۸, p. ۵۷۲; Abu Ja`far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, Kitab Ikhtilaf al-Fuqaha Cairo: Matba`a al-Taraqqi, ۱۹۰۲.

۷- Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, a Study of Legal Doctrine of Muzara`a or Sharecropping, Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, ۱۹۸٤, p. ۹.

۸- Ibid. See also Al-Muhalli, Juz ۸, p. ۲٦٤.

فصل ششم

اندیشه‌های اقتصادی نظام الملک طوسی

عیدیت غزالی

تاریخچه‌ای کوتاه از زندگانی طوسی

خواجه ابو علی حسن بن علی اسحاق از چهره‌های شاخص تاریخ است که وزارت ترکان سلجوقی را نیز برعهده داشت، ترکانی که سلطنت خود را با عنوان «خلفای بغداد» بنیان نهادند. او در تاریخ بیشتر با لقب «نظام الملک»شناخته می‌شود، لقبی که نشانگر وفاداری وی می‌باشد و توسط «سلطان آلپ ارسلان» بنیانگذار سلطنت سلجوقیان به وی اعطا شد. نظام الملک در سال ٤٠٨ هجری قمری/ ١٠١٧ میلادی در قریه راذکان(یا نوقان) در ٥٠ مایلی شمال شهر مشهد و توابع طوس دیده به جهان گشود. وی به خاندانی دهقان‌زاده تعلق داشت و پدرش در دوران غزنویان از طرف والی خراسان،«ابوالفضل سوری» مأمور جمع‌آوری مالیات شهر طوس شده بود.

نظام الملک تحصیلات ابتدایی خود را در زمینهٔ فقه و حدیث دنبال کرد و چون پدرش علاقه داشت تا در مناصب دولتی مشغول به کار شود. تحت تعلیمات «عبدالصمد فندراجی» محقق بزرگ حقوقی قرارگرفت.

نظام الملک پس از پایان تحصیلات و به رغم این واقعیت که فارس بود، پیشرفت خود را در دستگاه حکومتی امپراطوری ترکان سلجوقی آغاز نمود.

«نظام الملک احتمالاً در جستجوی پست و مقام به بخارا و مرو و برخی دیگر از شهرهای واقع درماورا النهر مسافرت کرد، سپس در سال ٤٤١ هجری قمری/١٠٤٩ میلادی به غزنه رفته و ضمن آشنایی با غزنویان فرصت یافت که خود را به دستگاه حکومتی آنان بشناساند. سپس هنگامیکه سلطان عبدالرشید درسال ٤٤٤ هجری قمری/١٠٥٢ میلادی کشته شد و اوضاع سیاسی نیز متشنج گشت وی به بلخ گریخت و وارد دستگاه «علی بن شاذان» شد. شاذان در دوران «چغری بیک داود»حاکم سلجوقی، والی بلخ بود.پس از آن، نظام الملک با رنجش از رفتار شاذان که هر سال مبلغ قابل توجهی از وی دریافت می‌کرد، به مرو رفت و در آنجا، چغری بیک او را بعنوان «مشیر» و «کاتب»فرزند خود، آلپ ارسلان برگزید. بعدها با توصیه‌های علی بن شاذان بود که آلپ پس از جلوس بر تخت سلطنت در سال ٤٥٥ هجری قمری/ ١٠٦٢ میلادی، نظام الملک را به مقام «وزارت» بطور مشترک به همراه عمید الملک کندری منصوب نمود.»[1]

پس از مرگ کندری،[۲] نظام الملک به عنوان وزیر اعظم امپراطوری سلجوقی امور را در دست گرفت. وی در دوران سلطنت آلپ ارسلان و فرزند و جانشین او ملک شاه سلجوقی که در سال ٤٦٥ هجری قمری/ ۱۰۷۲ بر اریکه قدرت تکیه زده بود، وظیفه پیشگامی در مسایل سیاسی و حکومتی را برعهده گرفت.

در واقع دوران زندگانی نظام الملک و صدارت اعظمی وی بعنوان دوران تغییر و تحول شناخته می‌شود.

«دوران او دوران تضاد عظیم بین آراء مورد قبول درمورد سیاست اسلامی از یکسو و اندیشه‌های فارسی - ترکی از سوی دیگر بود که اندیشه‌های اخیر به آرامی به بدنه سیاسی خلافت رسوخ می‌نمود. اصول اسلامی در رویه سیاسی بر این اساس بود که حاکم نباید فردی فرا قانونی باشد که هر چه خواست انجام دهد بلکه وی باید بطور مشخص و محدود و بدون تردید در سایهٔ قوانین الهی که از طریق رسول اکرم(ص) به دست مسلمین رسیده، عمل نماید. البته از هنگامیکه این اصول پایه ریزی شده بود مدت زمان مدیدی می‌گذشت و شرایط نیز تغییر کرده و مرکز خلافت از مدینه به دمشق و ازآنجا به بغداد منتقل شده بود و تمامی این مسائل سبب شده بود که خلیفه فقط بصورت اسمی دارای حاکمیت مطلق باشد. درحالیکه فرهنگ و اصول ایرانی، تقدس بغداد را در غرب مورد هجوم قرارداده بود در نقطه مقابل آن، ترکان چادر نشین ساکن آسیای میانه را نیز به مسلک و طریق خود کشیده بود بگونه‌ای که وقتی سلجوقیان به مرکز خلافت رسیدند این ترکان به کلی تحت تأثیر فارسها قرار گرفته و فارسی زده شده بودند».[۳]

از سوی دیگر توانایی نظام الملک در دورهٔ یاد شده و صدرات اعظمی وی به مدت ۳۰ سال و همچنین ادارهٔ امپراطوری عظیم سلجوقی و برقراری صلح و خوشبختی و سعادت برای ساکنان آن باعث شده بود تا دوران یاد شده به عنوان عصر طلایی حکمرانان سلجوقی نام بگیرد.[٤]

«او همچنین نظام آموزشی را سازمان دهی نموده و مدارس و کالج‌ها و دانشگاههای مهمی را بنیان نهاد که هزینه‌های این مراکز تحصیلی از طرف دولت تأمین می‌شد. نظام الملک بهترین افراد را بعنوان رؤسای این مدارس برگزیده بود که در زمره این رؤسا افرادی مانند امام غزالی و امام

الحرمین درنیشابور، الشاشی در هرات و ابواسحاق شیرازی در بغداد، قرار داشتند.« تاج الدوله» یکی دیگر از وزرای سلجوقی مدارسی با نام تاجیه تأسیس کرده بود و دیگر مدارس نظام الملک که در اصفهان و مرو قرار داشت شامل ۱۰ کتابخانه عمومی می‌شد. علاوه براین مدارس کالج‌های دیگری نیز در دیگر بلاد مشهور اسلامی شامل سمرقند، بلخ، آلپو، دمشق ، غزنه و حتی لاهور تأسیس شده بود. علاوه بر اینها، خلیفه مستنصر،کالج دیگری با نام «مستنصریه» تأسیس کرده بود. ۳۰ دبیرستان در الکساندرا و ۱۷ مرکز آموزشی در اسپانیا به همراه ۷۰ کتابخانه عمومی دیگر، از جمله امکانات تعلیمی بلاد اسلامی به شمار می‌آمد. مسلمانان اسپانیایی به اندازه‌ای مشتاق فراگیری دانش بودند که از خلیفه گرفته تا فقیرترین شهروندان، همگی در این زمینه متحد بوده و در جستجوی دانش زحمت سفرهای طولانی را بر خود تحمیل می‌کردند. همچنین کالج‌ها و آکادمی‌ها و کتابخانه‌های مختلفی نیز در سویل، گرانادا و کوردوا قرار داشت. کالج کوردوا علاوه بر اینکه دارای کتابخانه عظیمی بود بیش از ۱۷۰ محقق مشهور را تحویل جامعه اسلامی داد.»[۵]

تلاشهای نظام الملک فقط محدود به ایجاد مراکز آموزشی نبود بلکه مهیا کردن امکانات برای تحقیقات علمی از طریق هزینهٔ بورسهای تحقیقاتی، عرضه کتب مورد نیاز، پذیرایی از محققین و دیگر نیازهای آنها از جملهٔ اقداماتی بود که او انجام داده و هزینه‌های آن از سوی حاکم تأمین می‌شد.

همچنین ذکاوت و درایت مدیریتی نظام الملک باعث گسترش زیر ساختها و توسعه اقتصادی امپراطوری گشته بود. در حالیکه مالیاتهای مناسبی از مردم اخذ می‌شد جاده‌ها نیز به موزات آن ساخته می‌شد. علاوه بر این سیاستهای ارضی و مسائل مرتبط با آن بیشتر توجه نظام الملک را به خود جلب کرده بود چرا که وی در تمامی مسائل حکومتی و مخصوصاً مسائل ارضی تبحر خاصی داشت.[۶] همانگونه که بعداً نشان خواهیم داد مسائل ارضی یکی از مهمترین مسائل اقتصادی است که نظام الملک بدان پرداخته است.

لذا تعجب آور نیست که هم آلپ ارسلان و هم ملک شاه سلجوقی از راهنمائیها و ذکاوت این محقق بزرگ بهره‌مند می‌شدند. خلیفه عباسی، القائم (۱۰۷۵-۱۰۳۰ میلادی) او را به لقب«راضی امیرالمومنین» ملقب کرد لقبی که پیش

از آن به هیچ وزیری اطلاق نشده بود. ملک شاه سلجوقی هم او را به دلیل مواجههٔ موفقیت آمیز با مشکلات مختلف و سختیهایی که به امپراطوری وارد می‌آمد، با لقب«اتابک» خطاب نمود.

همانگونه که مقدر شده بود افرادی هم وجود داشتند که از درایت و رهبری نظام الملک احساس خطر می‌کردند. نهایتاً اینگونه شد که اسماعیلیان به دلیل اختلافات مذهبی که با نظام الملک داشتند و این شخص نقشه‌های سیاسی خطرناکی برای آنان تدارک دیده بود، وی را به ضرب چاقو از پای درآوردند. گفته می‌شود که دوران اقتدار و شکوه امپراطوری سلجوقی با کشته شدن نظام الملک به پایان رسید.

آثار مهم نظام الملک طوسی

بررسی تاریخی نشان می‌دهد که نظام الملک سه اثر مهم از خود برجای گذاشته است که اگر چه پیش از وی نیز به این زمینه‌ها پرداخته شده بود ولی نظام الملک بگونه‌ای خاص به این مقولات پرداخت. این سه اثر مهم عبارتند از:

۱. «سیاست نامه که همچنین با نام «سیر الملوک» نیز شناخته می‌شود.
۲. «دستور الوزراء» که نام دیگر آن «وصایای خواجه نظام الملک» می‌باشد که به اختصار«وصایا» خوانده می‌شود و گاهی برخی از منابع به این کتاب با عنوان «مجمع الوصایا» اشاره داشته‌اند.
۳. «سفرنامه» که در گذر زمان از بین رفته است.

البته در مورد کتاب دوم هنوز هم شک و شبهاتی وجود دارد که آیا حقیقتاً این کتاب از آثار خواجه نظام الملک یا فرد دیگری است.

> «البته هیچ ادعایی وجود ندارد که جمع‌آوری کتاب وصایای نظام الملک نیز همانند کتاب سیاست نامه کار خود او باشد. این کتاب در قرن نهم هجری قمری/ پانزدهم میلادی توسط فردی که از نوادگان نظام الملک به حساب می‌آمد جمع‌آوری شد. این شخص قسمتی از کتاب را از مکتوبات و بخشی از آن را از گفتارهای شفاهی منقول در بین خانواده، استخراج نمود. لذاست که ابتدای هر حکایتی از کتاب با عبارت «خواجه نظام الملک اینچنین می‌فرماید» آغاز می‌شود. مقدمه کتاب که

درضمن بهترین منبع جهت آگاهی از زندگانی نظام الملک می‌باشد به قلم مصنف است ولی دو فصل بعدی کتاب که اتفاقاً از مهمترین فصولی است که نشان دهندهٔ عقاید سیاسی وزیر است از نوشته‌ها و بیانات خود نظام الملک تشکیل یافته است. به این ترتیب معلوم میشود که این کتاب اثر خود نظام الملک نیست هرچند میتوان گفت که قسمت اعظمی از«وصایا» بیانات واقعی نظام الملک می‌باشد».[۷]

با توجه به مطالب کتاب «وصایا» می‌توان گفت که این کتاب تئوری وزارت و مدل قوی اداره حکومت را بیان می‌کند که مطالعه آن برای دانشجویان رشته‌های علوم سیاسی و مدیریت عمومی بسیار سودمند خواهد بود.

عموماً اعتقاد بر این است که کتاب سیاست‌نامه، اثر خود نظام الملک می‌باشد. فلسفه نگارش کتاب مذکور نیز آن بوده که ملک شاه سلجوقی به وزرای خود دستوری صادر کرد، تا آنان علل مشکلات کشور را بررسی نمایند، این وزراء که شامل شرف الملک، تاج الملک، مجد الملک و نظام الملک می‌شدند تلاشهایی کردند تا کتبی در زمینه سیاست و حکومت به رشته نگارش درآورند که نهایتاً سیاست نامه خواجه نظام الملک مورد قبول ملک شاه قرار گرفت و شاه دستور داد تا این کتاب در آینده به صورت قانون اساسی کشور درآید.

این کتاب به نوبه خود مشتمل بر ۵۰ فصل می‌باشد. نویسنده در سرتاسر آن به مشخص کردن عوامل پیشرفت سیاسی، حقوق ویژهٔ سلطنتی، وظایف اداری قسمتهای مختلف دولت، راههای پیش روی دولت برای رسیدن به ثبات و همچنین نیازهای اساسی امپراطوری سلجوقی پرداخته است.به طور خلاصه می‌توان گفت که این کتاب طرح ونقشه ادارهٔ موفقیت آمیز حکومت می‌باشد. اهمیت این کتاب به اندازه‌ای است که «اصول اساسی اعلام شده در این کتاب، هنوز هم راهنمای ملتها وحکام در مسائل داخلی و ارتباطات با دیگر کشورها می‌باشد».[۸] این امر شاید بدان دلیل باشد که عمل‌گرایی زیادی در عقاید وی وجود دارد زیرا این کتاب، «توضیحی است از نظریه سیاسی واقع بینانه‌ای که از خلال شرایط سیاسی واقعی بوجود آمده و به ما کمک می‌کند تا فهم بهتری از مراحل توسعه شیوه‌های حکومت مسلمین که در قرن پنجم هجری قمری/۱۱میلادی در اوج بوده بدست‌آوریم».[۹] همچنین ارتباطی قوی بین نظریه و عمل در عقاید نظام الملک وجود دارد که بخشی از آن

بخاطر اینستکه نظام الملک، خود در عمل به عنوان یک سیاستمدار نیز اشتغال داشته است.

چشم اندازهای اقتصادی وحکومتی

ماهیت و اساس دولت / حکومت

نظام الملک بر این عقیده بود که دولت نهادی اخلاقی است و وظیفه آن تأمین خوبیها برای دولت و ملت می‌باشد. بعقیده نظام الملک دولت باید خود نیز خوب باشد و برای این هدف باید دولت براساس ارزشها و اصول اسلامی که به عنوان شریعت اسلامی شناخته می‌شوند، بنیان نهاده شود. از سوی دیگر ماهیت شریعت به گونه‌ای است که بین کارکردهای دینی و دنیوی دولت، دو گانگی قائل نمی‌شود، در نتیجه، دستیابی به منافع مادی و دنیوی مانند سعادت، رفاه و برابری همان مقدار بعنوان هدف اسلامی شناخته می‌شوند که انجام وظایف دینی.نظام الملک با استفاده از این امتیاز که در دستگاه حکومتی مشغول بکار بود، توانست ایده‌آلهای اسلامی بر جای مانده از تاریخ اسلام را جامهٔ عمل بپوشاند تلاشی که نشان داد، احاطهٔ وی تنها در مسائل تئوریک نیست بلکه او در تلاش است تا تئوریها را به عمل نزدیکتر سازد.

اصول مصلحت در حکومت

سیاستمدار باهوش و توانا، سیاستمداری است که تمامی مباحث و مسائل مربوط به موضوع خاص را با دقت تمام مورد ارزیابی قرار دهد. اصول مصلحت در نظام اسلامی نیز ازآن دسته مسائلی است که نقشی محوری ایفا می‌کند و خواجه نظام الملک نیز به خوبی به این نکته پی برده بود.

> «اگر دسته‌ای از منافع آنی و زود گذر از یکسو با اصول اخلاقی و از سوی دیگر با خوشبختی خیل عظیمی از مردم جامعه در تضاد باشد، نظام الملک بطور قطع منافع زود گذر را قربانی آندو منافع می‌کرد. در حقیقت نظام الملک به دنبال تطابق و سازگاری بین دو دسته از منافع بود، یک دسته از منافعی که خود به جهت صیانت از مردم بکار گرفته بود و دسته دیگر منافعی که مسلمان سنتی بودن نظام الملک اقتضاء می‌کرد تا به دنبال آنها نیز باشد.»[10]

صیانت از رفاه، بهره وری و کارایی

نظام الملک به خوبی از هم پیوستگی سه عامل، رفاه، بهره‌وری و کارایی آگاهی داشت. به نظر او در حالت کلی، مراقبت از رفاه جامعه باعث افزایش بهره‌وری مورد انتظار جامعه و سطح کارایی آن می‌گردد. با نگاهی به مطلب ذیل به خوبی می‌توان این رأی را در میان آراء نظام الملک مشاهده کرد:

« زمانی نظام الملک به شدت نگران اوضاع شهر ری بود. او از طریق جاسوسان مطلع شده بود که«قتلمش»، قلعه کردکوی را ترک کرده و شروع به چپاول مملکت نموده است و بزودی ، شهر ری مورد حمله وی قرار خواهد گرفت، آلپ ارسلان نیز به همراه قشون خود به سوی نیشابور حرکت کرده و در دامغان مستقر شده بود. پادشاه از روی محبت برادرانه به وی پیغامی فرستاد که از این عمل ناصحیح دست بردارد، «قتلمش» وقعی به این پیام ننهاد و شروع به تصرف مناطق اطراف ری نمود، او منطقه «وادی الملح» را با آب پر کرد تا هیچ گذرگاهی به ری وجود نداشته باشد که این وضعیت موجب نگرانی آلپ ارسلان شد. نظام الملک به او گفت: «به هیچ وجه نگران نباش، من سربازانی را فرا خوانده‌ام که هرگز تیرشان به خطا نمی‌رود. همچنین من وفاداری حافظین قرآن کریم، علما و صوفیان خراسان را بدست آورده‌ام زیرا با ایشان همواره با مهربانی و گشاده‌دستی رفتار نموده‌ام، تمامی آنها برای پیروزی سلطان دعا می‌کنند و این ارتش شما بهترین ارتش است».

پس از گفتن این سخنان، نظام الملک لباس رزم بر تن کرده و به همراه آلپ ارسلان شروع به توزیع پول در میان لشگریان نمود. سلطان با اسب خود وارد آب شد و به همراه لشگریان به سلامتی از آن گذشت. جنگ سختی در گرفت و نهایتاً قتلمش کشته شد. هنگامیکه سلطان در سال ٤٥٦ هجری قمری/ ١٠٦٣ میلادی به ری بازگشت، عمید الملک با احترامات نظامی به وی خوشامدگویی کرد. پس از این پیروزی عظیم و خوشحال کننده بود که آلپ ارسلان مراتب تشکر خود را از نظام الملک ابراز نمود».[11]

نکته‌ای که می‌توان از این حادثه استخراج نمود اینست که قوای نظامی، آرایش نظامی و سختگیریهای آن باید با تأمین مصالح نیروهای انسانی همراه باشد. عوامل

غیر مادی و غیر کمی مانند مهربانی و گشاده دستی همان مقدار اهمیت دارند که عوامل کمی مانند قدرت و تعداد نیروهای ارتش. سیاست‌گذاران باید در هنگام ارزیابی تأثیر مقبولیت سیاستهای خود به این نکته مهم توجه کافی داشته باشند. اگر نارسائی در سیاست‌های اقتصادی رخ دهد ممکن است این سؤال پیش آید که این اشتباه از ناکافی بودن منابع ناشی می‌شود یا از عدم رضایت بخاطر مزایای رفاهی سیاست‌گذاران و مجریان این سیاست؟ بطور کلی می‌توان گفت وقوع اعتصابات از برنامه‌های خدماتی ناکافی حکومت ناشی می‌شود. همچنین مشاهدات دیگری از این قبیل نیز ممکن است بخاطر رفتار دیگر عوامل اقتصادی در یک جامعه باشد.

ارتباط بین برآورده ساختن نیازهای اساسی و ثبات ملی

هنگامی می‌توان به ایجاد ثبات ملی خوشبین بود که نیازهای اساسی جامعه بطور مناسبی برآورده شده باشد. پیشرفت بیشتر در این زمینه نیز می‌تواند سبب کاهش نارضایتی گردد که این نارضایتی بنوبه خود ممکن است موجب تهدید علیه دستگاه حاکم باشد. نظام الملک در این زمینه می‌نویسد:

> «غذا باید به مقدار کافی در دسترس باشد و دولت نیز موظف است که غذای رایگان بین افراد نیازمند و فقیر جامعه توزیع نماید. تولیدات کشاورزی نیز باید به مقداری باشد که هیچ کمبودی در تأمین مواد غذایی وجود نداشته باشد. انبارهای غله دولتی باید همیشه پر باشد تا در هنگام وقوع بلایای طبیعی و یا سالی که کشاورزی وضعیت مناسبی ندارد بتوان از این انبارها برداشت نمود، همچنین احتکار ضروریات مردم باید متوقف شده و محتکر جریمه گردد. و بالاخره ضروریست که بازار به گونه‌ای کنترل گردد که منافع مصرف کنندگان تأمین شود.»[۱۲]

نیاز به معیارهای صرفه‌جویی محتاطانه

مدیریت اجزای اقتصادی حکومت، نیازمند توجه به پیامدهای احتمالی است که ممکن است دیگر بخشهای حکومت را تحت تأثیر قرار دهد. نظام الملک با بیان حادثه زیر در مورد قابلیتهای یک حاکم خوب، آینده‌نگری خود را به تصویر می‌کشد، او می‌نویسد:

> «ملک شاه ظاهراً با بحثهای صورت گرفته متقاعد شده بود که حجم نیروهای نظامی را کاهش دهد، لذا موضوع را با خواجه در میان گذاشت.

نظام الملک سریعاً دریافت که دشمنان دست به کار شده‌اند لذا به شاه گفت اگر به این ترتیب حجم عظیمی از نیروهای نظامی برکنار شوند همین افراد درآینده مشکلاتی را برای حکومت پدید خواهندآورد. بعلاوه امپراطوری بزرگی که هم اینک در حال گسترش است نیازمند ارتش بزرگی می‌باشد. اگر حجم نیروهای نظامی کاهش یابد بطور قطع باعث کوچکتر شدن امپراطوری خواهد شد، کسی که اینچنین پیشنهادهایی می‌دهد نمی‌تواند دوست باشد؛ کاهش هزینه نیروهای نظامی، مطمئن‌ترین راه برای از دست دادن حکومت است. گفته‌های خواجه در شاه اثر کرد و شاه از تصمیم خود منصرف شد».[۱۳]

لذاست که باید در تصمیم‌گیری، منافع کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت مد نظر قرارگرفته و نتایج خالص در طول مدت یاد شده مبنای تصمیم‌گیری قراربگیرد نه اینکه فقط به منافع کوتاه مدت توجه شود و نهایتاً موجبات ضرر و آسیب نیز فراهم آید.

اشتغال بهینه نیروی کار و امنیت ملی

اشتغال بهینه نیروی کار مسئله‌ای نیست که فقط از دید متغیرهای اقتصادی مورد بررسی قرار گیرد بلکه متغیرهای غیر اقتصادی اگر مهمتر نباشد- به همان اندازه اهمیت دارند. سیاستها و موازین اقتصادی باید در چارچوب جامعی مورد بررسی قرار گیرد که یکی از آن مسائل، امنیت ملی می‌باشد. نظام الملک اهمیت این مسئله را بدین صورت بیان می‌دارد:

«افزایش غیر ضروری پستها و مشاغل دولتی نه تنها بار خزانه دولتی را بیشتر می‌کند بلکه ضد کارایی نیز می‌باشد. اگر افراد متعددی مأمور انجام یک وظیفه باشند، بر ضد یکدیگر توطئه خواهند کرد که این امر سبب بوجود آمدن مشکلاتی برای حکومت خواهد شد پس بهتر است که تنشها در ادارات دولتی کاهش یابد تا هیچ توطئه‌ای علیه حاکمیت صورت نگیرد و بالتبع جلوی دیگر مشکلات نیز گرفته شود. این مسئله در مورد حکومتهای محلی نیز صادق است زیرا اگر در داخل این حکومتها تنشی ایجاد شود میل به استقلال طلبی از حکومت مرکزی در آنها تقویت خواهد شد».[۱۴]

برابری اجتماعی - اقتصادی

نظام الملک به آن دسته از اصول برابری اسلامی معتقد بود که بنابر آن افراد در داخل حکومت اسلامی بدون توجه به شأن و منزلت و قدرتشان از فرصتهای برابری با دیگران برخوردار باشند. بعقیده او مساوات در فرصتهای اقتصادی شرط لازم دستیابی به برابری اجتماعی می‌باشد ووظیفه حکومت یا دولت اینست که بار این مسؤولیت را به دوش بکشد. همچنین کوششهای اقتصادی - اجتماعی انجام گرفته دراین زمینه نهایتاً سبب مدیریت مؤثر زکات، افزایش چشمگیر اعانات و صدقات، ساخته شدن مهمانسراها و خانه‌های متعدد برای افراد فقیر جامعه و اشتغال افراد با توجه به ظرفیت و منابع حکومت، خواهد شد.[۱۵]

اهمیت نیاز به نظام مالیاتی عادلانه

هیچ کس نمی‌تواند نیاز به داشتن نظام مالیاتی مناسب و بنیهٔ مالی سالم را انکار کند. با این حال، نظام الملک اعتقاد داشت که بنیهٔ مالی قوی به تنهایی نمی‌تواند جلوی مشکلات مالی را بگیرد. همانگونه که در شرح حادثه ذیل اشاره خواهد شد، درواقع این ماهیت مدیریت اقتصادی است که نقش اساسی در پیشگیری از وقوع یک بحران بهداشتی بالقوه دارد نه حجم اقدامات اقتصادی انجام شده:

> «زمانی، سلطان آلپ ارسلان قصد لشکر کشی به امپراطور بیزانس را داشت. او می‌خواست از قبل بداند که چه مقدار مالیات در اختیار دارد، اما یک مشکل وجود داشت و آن اینکه زمان برداشت محصول گذشته بود و این مسئله باعث نگرانی مردم شد. علاوه بر آن در شهر مرو نوعی بیماری مسری شیوع پیدا کرده بود که جان هزاران نفر را نیز گرفته بود. روزی این حوادث دردربار مورد بحث قرار گرفت سلطان گفت: نه نیروی نظامی و نه پول، هیچکدام نمی‌توانند جلوی مرگ را بگیرند. نظام الملک نیز با احترام اظهارکرد: تنها عدالت و خیرخواهی است که می‌تواند بیماری مسری را نابود کند. او ادامه داد: «من در کتابهای تاریخ خوانده‌ام که روزی پادشاهی می‌خواست از وضعیت دقیق خزانه خود آگاهی پیدا کند و هیچ کس هم از قصد وی اطلاعی نداشت. وزرای امپراطوری به دقت وضعیت صحیح خزانه را پس از اطلاع یافتن از آن به پادشاه گزارش کردند. پادشاه تمامی کارگزاران حکومتی را جمع کرده و از بابت اینکه خزانه حکومتی در وضعیت مناسبی قرار دارد خدا را شکر

نمود زیرا خزانه می‌توانست در مواقع ضروری مشکلات کشور را حل کند. پادشاه ادامه داد. «من قول می‌دهم مادامیکه خزانه دولتی پر است هیچ کسی از بابت پرداخت مالیات به مشقت نخواهد افتاد وظیفه مأموران این است که من بعد حتی به ضعیف‌ترین افراد جامعه نیز هیچ اجحاف و ظلمی نشود». از آن پس تا شش سال هیچ مرگ و میری درکشور اتفاق نیفتاد، تولیدات کشور به نحو چشمگیری افزایش یافت و مردم نیز به خوشبختی و رفاه نسبی رسیدند. بعد از شنیدن این داستان، سلطان آلپ ارسلان دستورات قبلی خود را ملغی نموده و دستور داد که هزینه‌های جنگ از محل خزانه حکومتی تأمین گردد.واضح است که اگر سلطان بر مواضع پیشین خود اصرار می‌کرد، نتیجه آن می‌شد که مشکلات مردم افزایش بیشتری می‌یافت».[۱۶]

سیاستهای ارضی

یکی از اصلاحات اساسی که توسط نظام الملک به مورد اجراء گذاشته شد ادارهٔ زمینها بود. آراء گوناگونی اکنون در این زمینه ارائه شده است که به این موضوع پرداخته‌اند. پیش از آنکه به بحث پیرامون ابعاد چشمگیر این اصلاحات ارضی بپردازیم بهتر است که به گزارشی از رکن الدین حسن[۱۷] که پیرامون سیاستهای ارضی می‌باشد توجه کنیم.

«نظام واگذاری اراضی - که نظام الملک آن را اقطاع داری نام گذاری می‌کند- بدون شک شکل شرقی نظام فئودالیسم می‌باشد که برخلاف فئودالیسم رایج در سده‌های میانی اروپا بوده است. نکته مهم در اینجاست که نظام الملک سهم بسیار گسترهای در تکامل این نظام و در راستای ساختار سیاسی امپراطوری عثمانی داشته است؛ اگر نگوئیم که وی اولین کسی بود که این نظام را ارائه نمود. به دلیل سازمان نظامی سلجوقیان - که بالاخره باعث اضمحلال ساختار سیاسی آن گشت - و مشکلات درآمدی که وجود داشت عمل اقطاع اراضی در مورد سران نظامی، سربازان و دیگر اشخاص به مورد اجرا گذاشته شد. همچنین دهقانانی وجود داشتند که به حقوق مالکیت قدیمی اعتقاد داشتند. در حقیقت این نظام به این دلیل طراحی شده بود که باعث جمع‌آوری درآمدهای بیشتر و پرداختهای بیشتر به سربازان گردد.

اصولی که نظام الملک پیشنهاد می‌دهد تا نظام اقطاع داری براساس آن بنا نهاده شود در چارچوب نظام فئودالی تکامل یافت که چه در ماهیت و چه در پیامدهای سیاسی و اجتماعی، از نظام فئودالیسم اروپایی متمایز بود. این تمایز مواردی مانند حقوق قانونی فئودالها برزمین و رعیت همچنین ارتباط بین پادشاه بعنوان صاحب اصلی زمینها و قطاع‌ها از یکسو و مالکین از سوی دیگر، کاملاً مشهود بود. نظام اقطاعی که نظام الملک بدان معتقد بود. به هیچ وجه نظامی موروثی نبود. یعنی هیچ نوشته‌ای از وی در دسترس نیست که نشان دهد نظام الملک قانون مخصوصی وضع کرده باشد که اراضی از طریق ارث به دیگران انتقال یابد. از سویی دیگر، در نظام مورد نظر نظام الملک، مقطع در موضع مناسبتری نسبت به جمع‌آوری کننده مالیات که قدرت اداری زیادی نسبت به لردهای فئودال سده‌های میانی اروپا، را دارا بود قرار داشت. نکته حائز اهمیت در ارتباط بین رعیت و «مقطعین» اینست که مقطع در واقع به مانند شحنه می‌باشد یعنی اگر او در برخورد با رعیت دچار اشتباهی شود باید «تیول» را از تحت حاکمیت و نظارت وی خارج ساخت . علاوه برآن، لازم است که کارگزاران و مقطعین هر دو یا سه سال یکبار عوض شوند. تا امکان کسب قدرت پیش از حد نداشته باشند».

به وضوح پیداست که در کنار تکامل تدریجی «نظام اقطاع» نظام الملک تلاش می‌کرد تا قدرت پادشاه را برای کنترل هر چه بیشتر بر روی تمایلات گریز از مرکز (جدایی طلبانه) افزایش دهد. تمایلاتی که در نظام فئودالیسم (اروپایی) وجود داشت. همه این مسائل سبب شد که وی، نظریه مالکیت خود را که منجر به سلطنت مطلقه می‌شود ارائه دهد.

نظام الملک معتقد است؛ مقطعینی که تیول داری می‌کنند باید به این نکته واقف باشند که فقط حق دارند با مراعات ادب و نزاکت، و صرفاً مقادیر قانونی و مشخص شده را اخذ نمایند. یعنی فقط در صورتیکه اینچنین باشد این مال در دست آنها و فرزندان و همسر آنها محفوظ خواهد بود و اموال و مستغلات وی نیز چنین حکمی دارد در حقیقت پادشاه، مقطعین و والیان بمثابه محافظین اینچنین اقطاعی خواهند بود همانگونه که پادشاه نیز در مقابل دیگران اینچنین می‌باشد.

با توجه به این دیدگاه خاص در رابطه با مالکیت زمین، نظام الملک از نظریه اسلامی مالکیت فاصله می‌گیرد، زیرا در اسلام، مالکیت مطلق زمین متعلق به رئیس حکومت نیست بلکه متعلق به خود حکومت است، همانگونه که خداوند آن را به وی واگذار کرده است. همچنین این دیدگاه نظام الملک به کلی با مفهوم سنتی قبیله «غز» در رابطه با مالکیت متفاوت است زیرا افراد قبیله «غز» هنگامیکه زمینی را به تصاحب خود در می‌آوردند آن را به عنوان «اموال عمومی» قلمداد می‌کردند: همچنین پس از آنکه قدرت در اختیار نظام الملک قرار گرفت، تلاش نمود تا مفهوم مالکیت زمین در قبیله غز را اصلاح نماید زیرا اعتقاد داشت، این مفهوم با اصول مدیریتی امپراطوری متمرکز در تضاد می‌باشد. به عقیده وی لازم بود که هم زمین و هم رعایای آن تحت حاکمیت مرکزی پادشاه قرار داشته باشد. البته لازم به ذکر است که نظام الملک این نظریه را از فئودالهای قدیمی ایران آموخته بود. زیرا زمانی که می‌خواهد به بررسی این مسئله بپردازد، حکایتی از تاریخ ایران نقل می‌کند بدین مضمون که: وزیر مشهور ایرانی، بزرگمهر در نصیحتهای خود به انوشیروان خاطر نشان می‌سازد که؛ سلطنت (ولایت) متعلق به ملک و پادشاه است وپادشاه فقط حکمرانی را به نظامیان واگذار می‌کند نه اینکه رعایا را در اختیارآنها قراردهد. زمانی که نظامیان به درستی فرمانبرداری نمی‌کنند و با قبض قدرت، دست به ظلم و تعدی به مردم می‌زنند... و عزل و نصبهایی به میل خود انجام می‌دهند، پس دیگر چه فرقی بین پادشاه و نظامیان وجود دارد زیرا قدرت در واقع متعلق به پادشاه است و نه نظامیان». انوشیروان در موقعیتهای دیگر نیز به عمال خود دستور می‌دهد که با مردم به درستی رفتار نمایند و از آنها چیزی را مطالبه کنند که وظیفه‌شان است و عدالت را نیز مد نظر قرار دهند، وی تأکید می‌کند که حاکمیت از آن اوست و دقیقاً بخاطر مشروعیت پادشاه است که اراضی و مستغلات به آنها انتقال یافته است. در واقع تئوری که نظام الملک بدان معتقد است، قدرت را از دست لردهای فئودال سیستم فئودالیستی غربی گرفته و به پادشاه انتقال می‌دهد وفقط قدرت محدودی در زمینهٔ جمع‌آوری درآمدها در اختیارشان قرار می‌دهد و فقط مقدار ثابتی از

اراضی را در اختیار آنها قرار میدهد. نظام الملک همچنین آنها را از موقعیت تنها رابط بین پادشاه و رعایا بودن معزول داشته و تلاش می‌کند که پادشاه و رعایا ارتباط نزدیک و مستقیمی با یکدیگر داشته باشند. در نظام مورد اشارهٔ نظام الملک رسیدگی به وضعیت معیشتی رعایا بر عهدهٔ عمال نیست بلکه وظیفه خود پادشاه می‌باشد. وی پیشنهاد می‌کند که پادشاه جاسوسان و خواصی را به مناطق مختلف بفرستد تا تحقیقی در مورد وضعیت اداره تیول به عمل آورده و همچنین اطلاعات قابل قبولی نیز از کیفیت زندگی رعایا بدست آورند. علاوه بر این نظام الملک پیشنهاد می‌کند که پادشاه به سرعت عمالی را که مانع ارتباط بین او و رعایا شده و مانع رسیدن شکایات آنان می‌شود را از کار برکنار نماید.

بطور کلی می‌توان گفت تمرکز یافتن تمامی قدرت اداری و سیاسی در دست حاکم مقتدر از جمله مسائلی بود که به شدت ذهن نظام الملک را به خود معطوف داشته بود.»

البته در بررسی نظریه مالکیت از دید نظام الملک ، «حسن» به این نکته اشاره دارد که نظریه مالکیت نظام الملک با دیدگاه اسلامی فاصله زیادی دارد. که در ضمن نجات ا... صدیقی (۱۹۸۲) نیز با این دیدگاه موافق است و می‌گوید: «حسن به درستی از این نظریه نظام الملک که اراضی به مسؤول حکومت تعلق دارد و نه خود حکومت، انتقاد می‌کند».[۱۸]

البته شاید بتوان با پرسیدن سؤالات زیر، مسئله فوق را مورد بررسی قرار داد: آیا در چارچوب اسلام، حکومت و مسؤول حکومت بعنوان دو امر متفاوت از هم قلمداد می‌شوند یا بعنوان دو روی یک سکه هستند که یکی اصل و دیگری نماینده آن می‌باشد؟ البته تضاد زمانی پیش می‌آید که دولت بعنوان یک کل بصورتی غیر اسلامی و غیرعادلانه در مقابل رهبری سیستم قرار گیرد که در اینصورت و در هر مرحله‌ای از طریق صواب دور شود باید دوباره به همان طریق باز گردانده شود. در اینصورت این تجدید سازمان، شرط لازم به کنار نهادن مفهوم تضاد هدفی و اصولی بین حاکمیت و رهبری می‌باشد. برای یافتن اطلاعات بیشتر در این زمینه، مبحث بعدی کمک شایانی به ما خواهد کرد.

صدیقی همچنین می‌نویسد: «نظام الملک پیشنهاد می‌کند که ملک را باید از تحت ملکیت صاحبانی که توانایی انجام وظایف محوله را ندارد خارج ساخت چرا

که از دیدگاه نظام الملک، مالکان زمین در حد جمع‌آوری کنندگان مالیات می‌باشند آنها حتی این حق را ندارند که مقدار مالیات را خود تعیین کنند که البته باید اذعان داشت هدف نظام الملک از طرح اینگونه مسائل افزایش هر چه بیشتر قدرت حاکم می‌باشند.[۱۹]

اولین سؤالی که اینجا پیش می‌آید اینست که: دلیل اجرای این سیاستها چه بوده است؟ آیا بحث مصلحت مطرح بوده است؟ یا بحث مطلوبیت غیر بهینه یا زیر بهینه اراضی در میان بوده که خزائن دولتی را تحت تأثیر نامطلوب خود قرار می‌داده است؟ و یا اینکه شرایط آن زمان اقتضای این را داشت که برای رسیدن به امنیت ملی و همچنین مصون ماندن از گزند خطرات احتمالی که در زمان ادارهٔ امپراطوری عظیمی مانند امپراطوری سلجوقی گریبان‌گیر کشور می‌شد، دست به اجرای چنین سیاستهایی زد؟ این دلایل و دلایل مشابه آن می‌تواند تحلیلی منصفانه از اعمال نظام الملک به دست دهد.

ویژگیهای یک رئیس حکومت

رهبری یک حکومت به هیچ وجه یک مقام تشریفاتی نیست بلکه توانایی، اعتبار و کارایی از شروط اساسی در دست گرفتن این مقام می‌باشد، که برخی از این ویژگیها عبارتند از:

«حاکم باید دارای خصوصیات متعددی باشد که ظاهری نیکو، خلق و خوی آراسته، صداقت و درستکاری، مرد بودن، هنرسوارکاری، علم و تجربه زیاد در استفاده از نیروهای نظامی مختلف و تبحر درهنرهای گوناگون، نیکی و مهربانی به مخلوقات خداوند متعال، وفای به عهد، عقاید صحیح و ایمان حقیقی، اشتغال به عبادت خداوند و انجام اعمال صحیح گوناگونی مانند نماز شب (علاوه بر نمازهای یومیه) روزه‌های طولانی مدت، احترام به مقامات مذهبی، پرهیزکاری، دادن صدقه و خیرات، کمک به فقرا و مستمندان، مهربانی با زیردستان و ظلم و تعدی نکردن به مردم، از جملهٔ این ویژگیها به شمار می‌آیند».[۲۰]

از سوی دیگر حقیقتی که به شدت نظام الملک را تحت تأثیر خود قرار داده بود؛ شخصیت عبرت‌انگیز برخی حکام قدیمی ایران بود، چرا که آنان خود را ملزم می‌دانستند، اگر از طرف مردم شکایتی علیه آنها صورت می‌گرفت در دادگاه حاضر شده و پاسخگو باشند.

نظام الملک بعنوان یک مسلمان اعتقاد داشت که تقوی می‌تواند فرد را به چنین تمایلاتی رهنمون سازد و آنان را به انجام صادقانه این اعمال تشویق کند. در نتیجه، حاکم نه تنها باید کیفیت قابلیتهای اخلاقی خود را افزایش دهد بلکه هرگز نباید اهداف ناصحیح را در دستور کار خود قرار دهد.

«حاکم باید حداکثر سعی و تلاش خود را به کار ببندد تا رضایت عامه مردم را کسب کند زیرا قدرت حقیقی پادشاه در حمایت مردم نهفته است. وی همچنین باید تلاش کند که حاکمی مستبدنباشد و بهترین راه رسیدن به این مرحله نیز اینست که پرهیزکاری را سر لوحهٔ کارهای خود قرار داده و به قوانین شریعت احترام بگذارد زیرا مادامیکه وی از قوانین شرعی پیروی می‌کند در دام استبداد و خود کامگی نخواهد افتاد. و دلیل این امر نیز محدودیتهایی است که شریعت در برابر قدرت و خود کامگی وضع می‌کند. همچنین حاکم باید تلاش کند که عدالت را نه تنها در بین مردم بلکه در بین کارگزاران نیز اجرا نماید و اگر هر یک از این کارگزاران خلافی انجام داد و ظلم و تعدی نمود و از محدودهٔ اختیارات خود فراتر رفت، تنبیه گردد.

او همچنین باید با مردمی که از او استمداد ومشورت می‌طلبند با نرمی و خوبی برخورد کند و بدین منظور نیز داشتن قضاوت مناسب از لوازم اولیه می‌باشد زیرا بدون قضاوت مناسب نه می‌تواند انگیزه‌های افراد را دریابد و نه می‌تواند اهداف آنان از مشورت دادن را شناسایی کند.[۲۱]

ماهیت، نقش و کنترل عمال دولتی

نظام الملک بر این باور بود که حاکم باید از سوی مجموعه‌ای از عمال دولتی مورد حمایت و پشتیبانی قرار گیرد. همچنین بر رئیس حکومت لازم است که علاوه بر تلاش برای افزایش کیفیت این عمال دولتی، ابزار بازدارنده را نیز مد نظر قراردهد. که به این ترتیب در چنین وضعیتی نیاز به ایجاد سیستمی دیگر به منظور اعمال کنترل‌ها و تعدیل‌های ناشی از سوء استفاده مقامات دولتی منتفی خواهد شد.او می‌نویسد:

«حاکم مطلق باید در مقام و موقعیتی باشد که فرامینش اجرا شود و اگر این فرامین به اجرا در نیامد و آرایش و نظم موجود توسط عمال

دولتی و یا دیگر رعایا زیر پا گذاشته شد در آنصورت ثبات حکومت به خطر خواهد افتاد. در واقع قدرت حقیقی حکومت به منزلهٔ ابزاری است که اجرای فرامین حاکم را تضمین می‌نماید. اهمیت وجود عمال دولتی به حدی است که کارایی دولت و ثبات حکومت درگرو آن است و برای حفظ این ثبات نیز لازم است عمال به دقت گزینش شوند. قبلاً هم یادآوری شد که نباید افراد بی دین، خائن و بدعت‌گذاران وارد این دستگاه حکومتی گردند. چرا که آنان به دنبال ایجاد اختلال در روند کاری حکومت می‌باشند و یا حداقل اینست که به عناصری فاسد و غیر مفید در دستگاه تبدیل می‌شوند.

در انتخاب عمال دولتی ویژگیهایی مانند اعتقادات صحیح و وفاداری آنان باید مد نظر قرار بگیرد. همچنین توانایی آنان در انجام کارهای محوله نیز باید یکی دیگر از ملاکها باشد. از اینجا می‌توان فهمید که کارایی نظام زمانی کم می‌شود که افراد ناکار آمد و غیر متخصص در رأس امور قرار گیرند علاوه بر این می‌توان دریافت که اگر افراد بی مایه و غیر متخصص به استخدام درآیند و یا ترفیع درجه پیدا کنند، کارایی نظام تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. حاکم با اعمال این سیاستها می‌تواند جلوی فعالیتهای خائنانه و غیر قانونی را گرفته و آنها را در نطفه خفه کند.»[۲۲]

البته نیاز به ذکر این نکته نیست که اختلاس، سوء استفاده از قدرت و موقعیت و منزلت اجتماعی، قانون شکنی مجرمانه و مدنی، انواع جرم درمحل کار و غیره از جمله نشانه‌های جامعه‌ای است که به این نکات توجهی ندارد. نکته قابل توجه آنست که هم اکنون هر دو گروه کشورهای توسعه یافته و توسعه نیافته با چنین وضعیت دشواری رو به رو می‌باشند و تنها درجهٔ این کشورها تفاوت دارد و بعضی از آنها بصورت حادتری با این مشکلات دست و پنجه نرم می‌کنند.

از سوی دیگر حسن به درستی، تأکید نظام الملک بر وظایف حاکم درقبال مردم را خاطر نشان می‌سازد؛ جائیکه وی به نقل از نظام الملک می‌نویسد:

«یک حاکم خوب نباید فقط منافع خود را در نظر بگیرد بلکه توجه به منافع عامه مردم از وظایف وی می‌باشد. او مسؤول رفاه رعایای خود است و شخصاً نیز باید در قبال خداوند متعال پاسخگو باشد و این

پاسخگویی نه تنها در اعمال شخصی بلکه دراعمال نسبت به مردم نیز می‌باشد. و دقیقاً به همین دلیل است که یکی از وظایف اساسی وی این است که افراد خدا ترس، آموزش دیده،پرهیزکار و درستکار را به استخدام درآورده و آنها را آموزش دهد تا با مردم به درستی رفتار کنند زیرا همانگونه که عدالت باعث خوشبختی است، ظلم و تعدی نیز باعث اضمحلال کشور می‌گردد.»[۲۳]

نقش و ویژگی‌های یک محتسب

نظام الملک درباره اقتصاد بازار نیز مطالبی پیرامون نقش محتسب به رشته تحریر درآورده است. با توجه به وظایف سنگین این شغل، امانت‌داری، معتمد بودن، پاسخگو بودن و تقوی از جمله ویژگیهای شغلی محتسب به شمار می‌آید. از سوی دیگر اطاعت از قانون و داشتن جامعهٔ قانع از شروط اساسی و اولیه ثبات ملی و صلح بوده و باعث توسعهٔ هر چه بیشتر جامعه می‌گردد.

علاوه بر این نظام الملک معتقد است که بخش غیر فعال جامعه نیز نیازمند توجه کافیست زیرا اگر نارضایتی این طبقه افزایش یابد آنها جزء مخالفین حکومت خواهند شد.

«طبقه دهقانان باید بصورت ویژه مورد توجه قرار گرفته و به آنها کمک شود. علاوه بر آن لازم است که از آنان در مقابل کسانیکه بصورت ظالمانه به جمع‌آوری مالیات می‌پردازند حمایت گردد. همچنین بر حاکم لازمست که جلوی اینگونه تعدیها را بگیرد.

نکته قابل توجه دیگر آنکه درآمدهای حاصله را دولت باید در کالاهای عمومی هزینه کند و باید به این نکته عنایت داشته باشد که خزانه دولتی به عموم مردم تعلق دارد».[۲۴]

دادگاه مظالم عامه

نظام الملک به شدت تحت تأثیر روش ادارهٔ دادگاهها در زمان برخی پادشاهان ایرانی قرار گرفته بود. اصل «مسؤولیت مستقیم» که از یادگاری‌های دوران پادشاه شهیر ایرانی؛ انوشیروان عادل بود، مورد علاقه نظام الملک بود زیرا پادشاه قبل از رئیس القضات خود مسئول مستقیم بوده و نیز به مردم اجازه داده شده بود تا حتی اگر شخصی از خود حاکم شکایتی دارد بتواند مستقیماً مراجعه کند. اینچنین

دادگاهی باید تحت ریاست شخص پادشاه قرار داشته باشد. به عقیدهٔ نظام الملک، این دادگاه هفته‌ای دو بار باید تشکیل جلسه بدهد تا عدالت برقرار گشته و مردم بتوانند در مسایل مهم ارتباط مستقیمی با شخص پادشاه داشته باشند و اینکار بهتر از وجود رابط بین رعایا و پادشاه می‌باشد.

اصلاح یک برداشت غلط درمورد اینکه نظام الملک یک ایرانی ناسیونالیست می‌باشد

تلویحاً گفته می‌شود که نظام الملک یک «خدمتگزار ناسیونالیست ایرانی»[۲۵] بوده است. البته نمی‌توان انکار کرد که وی در بسیاری از مسایل نگاهی به میراث ایرانی خود داشته است، بعنوان مثال مسایلی مانند ادارهٔ دادگاهها بوسیله حاکم و سیاستهای ارضی از جمله آنها می‌باشد.

ولی نباید فراموش کرد که او یک سیاستمداری مسلمان و دیندار بود که از اعتقادات اسلامی محکمی نیز برخوردار بود. اگر چه وی مبلغ مسایل گوناگونی مانند سیاستهای ارضی، نظام قضایی و دیگر مسایل بود اما از الگوهای ارزشی و اسلامی برای استخراج وجوه قابل قبول و اسلامی میراث ایرانی بهره می‌گرفت.

بعلاوه؛ «همانگونه که روشهای اداری مسلمانان در شرق از روشهای ایرانی ما قبل اسلام استفاده زیادی کرده است که در اندیشه‌های نظام الملک کاملاً مشهود می‌باشد؛ ولی نمی‌توان گفت که نظام الملک از طرفداران اندیشه ناسیونالیستی ایرانی می‌باشد».[۲۶] در حقیقت، نظام الملک در مسایل شریعت و نظرات اداری و سیاستمداری و چارچوب‌های فکری از عقاید فقهای مسلمان پیروی می‌کرد. تنها کاری که وی انجام داد این بود که وجوه اسلامی و قابل قبول میراث ایرانی و نوشته‌های علما را بگونه‌ای بکار برد که بتواند عقاید و اندیشه‌های خود را برای دوره معاصر خویش بکار بندد.

۱- M. Ruknuddin Hassan, "Nizam al-Mulk Tusi", in M.M Sharif (ed) a History of Muslim Philosophy. Weisbaden: Otto Harrassowitz, ۱۹٦۳: Volume One, pp. ۷٤۸-۷٤۹.

۲- Ibid., p. ۷٤۹: Sharif implies that at the time of Kunduri's death, Nizam al-Mulk was already a full-fledged Prime Minister of the Saljuq Empire.

۳ -Haroon Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and administration, Lahore, Pakistan: Sh Muhammad Ashraf, ۱۹۸٥: p. ۱۱۹.

٤ -A. M.A. Shushtery, Outlines of Islamic Culture, Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, ۱۹۸٦: p. ٤۷.

٥- Ibid., P. ۱۳٦.

٦- M.N Siddiqi, Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey (A mimeograph produced by the International Centre for Research in Islamic Economics, King Abd al-Aziz University, Jeddah, ۱٤۰۲ AH/ ۱۹۸۲ AD): p.۲۱

۷- Sharif, op. Cit., p. ۷٥۰

۸- S. Rizwan AliRizvi, "The Siyasat Namah (The Book of Government) of Nizam al-Mulk Tusi", Islamic Studies, Vol. XX, No ۲ (Summer ۱۹۸۱): p. ۱۲۹.

۹- Sharif op. Cit., p. ۷٥۱.

۱۰-S.Rizwan Ali Rivzvi, Nizam al-Mulk Tusi, Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, ۱۹۷۸: p. ٥٤.

۱۱-Ibid., p. ٥٤.

۱۲-Ibid., pp. ٦۱-٦۲

۱۳-Ibid., p. ۹۷.

۱٤- Ibid., pp. ۱۳۹-۱٤۰.

۱٥-Ibid., p. ۹۷.

۱٦-Ibid., pp. ٦۰-٦۱.

۱۷-M.R Hassan, op. Cit., pp. ۷٦۱-۷٦۳.

۱۸-M.N. Siddiqi, op. Cit., p. ۲۱.

۱۹-Ibid.

۲۰-S.R.A Rizvi (۱۹۷۸), op. Cit., pp. ۱۳٤-۱۳٥

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٢١-Ibid., pp. ١٣٥-١٣٦.

٢٢-Ibid., pp. ١٣٧-١٣٨.

٢٣-M.R. Hassan, op. ٧٦٨-٧٦٩.

٢٤-S.R.A Rizvi (١٩٧٨), op. Cit., p. ١٤٢.

٢٥-James Kritzeck (ed.) Anthology of Islamic Literature, New York: Halt Rinehart and Winston, ١٩٦٤: p. ١٥٣.

٢٦-S.R.A Rizvi (١٩٧٨), op. Cit., p. ٤١.

فصل هفتم

اندیشه‌های غزالی پیرامون مسائل اقتصادی و موضوعات اخلاقی ـ فقهی مؤثر بر رفتار اقتصادی

«ابوالحسن صادق»

نگاه اصلی امام، محمد غزالی (۱۱۱۱ – ۱۰۵۸ میلادی)، فیلسوف وصوفی بزرگ اسلامی، به فلسفه و ارزشهای اخلاقی اسلامی بوده است؛ ارزشهایی که تمامی وجوه حیات بشری و من جمله اقتصاد را تحت پوشش قرار می‌دهد، و دقیقاً به همین دلیل است که مباحث اقتصادی مطرح شده از سوی غزالی از نقطه نظر مسائل اخلاقی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و شباهتی به تحلیلهای اقتصادی و نظامهای اقتصادی کنونی که ارزش خنثی هستند؛ ندارد، در نتیجه بیشتر تحلیلهای غزالی عموماً هنجاری می‌باشد و نه اثباتی.

غزالی در قرن ۱۱ و اوایل قرن ۱۲ شروع به نوشتن نمود یعنی تقریباً شش قرن پیش از ظهور مرکانتیلیست‌ها و ۷ قرن پیش از عصر فیزیوکراسی و آدام اسمیت (۱۷۹۰ – ۱۷۲۳) و بطور کلی ٦ الی ۷ قرن پیش از تأسیس رشته جداگانه‌ای بنام اقتصاد.[1] لازم به ذکر است که نوشته‌های غزالی شمار قابل ملاحظه‌ای از مباحث اقتصادی را در برمی‌گیرد که البته از نقطه نظری اخلاقی – هنجاری مورد بررسی قرار گرفته است.

زندگانی غزالی و عصر او

ابوحامد محمد طوسی غزالی در سال ۱۰۵۸ میلادی در قریهٔ «غزاله» واقع در شمال ایران زاده شد. وی از محققین بزرگ اسلامی بود که در رشته‌های متعددی مانند فلسفه، تصوف، کلام و فقه سر رشته داشت.

او فرزند یک ریسنده درستکار بود که در کودکی پدرش را از دست داد و تعلیمات خود را تحت سرپرستی رهبر صوفی پدرش آغاز نمود و سپس به یک مدرسه دینی ملحق شد و در آنجا علوم مختلف را از محققین مشهور زمان خود فرا گرفت. اشتهار غزالی در مسایل علمی سبب گشت تا نظام الملک، کرسی تدریس کلام در مدرسهٔ نظامیه بغداد را در سال ۱۰۹۱ و در سن ۳٤ سالگی به وی واگذار کند. غزالی به رغم آنکه به درجه اجتهاد رسید و درتدریس نیز بسیار موفق بود ولی درسال ۱۰۹٤ این شغل را رها کرد و بعد از ادای فریضه حج به نقاط مختلف سفر کرد تا شخصیتهای بزرگ را ملاقات نماید و درزمانی که مشغول نگارش کتب مختلف بود به فرقه صوفیه گروید. اگر چه وی موقعیت تدریس را به تدریج بدست آورد و یکباره رها ساخت ولی نگرانی و توجه اصلی او به خود سازی و تزکیه نفس و تعلق به خدا و هدایت دیگران به این طریق بود. غزالی دارای تألیفات

بسیاری است که البته بزرگترین این آثار«احیاء علوم الدین» می‌باشد، این کتاب اثر ماندگاری است که بعد از قرون متمادی هنوز هم باقی مانده و محققان و دانشگاهیان بسیاری چه دربلاد اسلامی و چه در بلاد غیر اسلامی به آن توجه خاصی مبذول می‌دارند.

نوشته حاضر با تکیه بر همین کتاب به نگارش درآمده، کتابی که نشانگر شخصیت و وضعیت فکری او می‌باشد. این کتاب مشتمل بر فصول مختلفی است که مسائل مرتبط با اقتصاد نیز درآن مورد بحث قرارگرفته است.[۲]

فلسفه اقتصاد

زیر بنای هر نظام اقتصادی بر پایهٔ فلسفه‌ای است که نظام اقتصادی اسلام نیز از این امر مستثنی نمی‌باشد. اگر چه زمانیکه غزالی شروع به فعالیت نمود هیچ نظامی بوجود نیامده بود ولی ذهن نقاد و فلسفی او اندیشهٔ اقتصادی اسلام را از دیدگاه فلسفی مناسب مورد بررسی قرار داد.

تحلیل اقتصادی غزالی بر این فلسفه بنیان نهاده شده که: دست آوردهای اقتصادی در حقیقت بدون آنکه خود هدف باشند وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف والاتری خواهند بود[۳] و ثروت وسیله‌ای برای رستگاری در جهان آخرت است.[٤]

غزالی در این کتاب و کتب دیگر تصریح می‌کند که فلسفه حیات در مسایلی مانند توحید، آخرت و رسالت نهفته است. بشر نیازمند غذاست تا سلامتی جسمی داشته باشد و بدون تأمین این نیاز، وظایف اخلاقی خود شامل جستجوی علم و معرفت، خدمت به خدای متعال و ابناء بشر را نمی‌تواند به خوبی انجام دهد.[٥] انجام این افعال نیز نیازمند درآمد و ثروت است و این دو بدون کار و داشتن درآمد میسر نیست.[٦] لذا فعالیت اقتصادی باید با این دید مورد توجه قرارگیرد زیرا در غیر اینصورت موجب هلاکت و نابودی شخص خواهد شد. با این زمینهٔ فلسفی، عوامل اقتصادی به سه گروه تقسیم می‌گردند[۷] که عبارتند از:

۱. مردمی که اشتغال تمام وقت و صرفاً به فعالیتهای اقتصادی دارند و جهان آخرت را به فراموشی سپرده‌اند که آنها به راستی در خسران و زیان خواهند بود.

۲. کسانیکه نگرانی از جهان آخرت آنان را از فعالیت اقتصادی باز می‌دارد نیز افراد موفقی خواهند بود.
۳. کسانیکه بخاطر آخرت، دست به فعالیت اقتصادی می‌زنند. اینان در حقیقت نزدیکترین افراد به طریق صواب (راه میانه) می‌باشند.

به عقیدهٔ غزالی فرد نمی‌تواند به مرحله هدایت و رستگاری برسد مگر اینکه در جستجوی معاش گام در طریق صواب نهد. همچنین این فرد نمی‌تواند دستاوردهای اقتصادی را وسیله‌ای برای فلاح در جهان آخرت قرار دهد مگر اینکه در مشاغل اقتصادی خود از هنجارهای اسلامی پیروی نماید.

گروه دوم و سوم کسانی هستند که بعقیده غزالی ملاکهای فلسفی یک فعالیت اقتصادی سودآور را دارا می‌باشند. همچنین غزالی بر این باور است که گروه دوم شایسته توجه بیشتری می‌باشند. این گروه در واقع شامل افرادی است که در جستجوی دستیابی به رضایت خداوند متعال و فلاح در جهان عقبی از انجام هر نوع فعالیت اقتصادی سرباز می‌زنند. که بعقیدهٔ غزالی اینگونه افراد، افرادی موفق به شمار می‌آیند. اما باید توجه داشت کسانیکه به دقت در قرآن و احادیث نبوی (ص) تفحص نمایند در خواهند یافت که این عقیدهٔ غزالی در تضاد با نظرات قرآن و سنت می‌باشد چرا که اسلام هرگز مردم را به فرار از کار تشویق نمی‌کند بلکه بر عکس آنان را تشویق می‌کند تا برای رسیدن به بخشش‌ها و نعمت‌های الهی بعد از صلاة به کار بپردازند[۸] و بطور کلی اسلام هیچگاه رهبانیت را تشویق نمی‌کند.[۹] این نکته از بحث غزالی و تحلیل فلسفی وی، در باب نخست کتاب احیاء تحت عنوان «فی فضل الکسب و الحث علیه» کاملاً مشهود است. غزالی دراین فصل با ارائه آیات قرآنی، احادیث نبوی (ص) و نظرات شخصیتهای اسلامی مشهور در صدد اثبات اهمیت و نیاز به فعالیت اقتصادی و داشتن درآمد برای تأمین نیازهای شخصی و خانوادگی و انجام وظایف اجتماعی و دینی به نحو احسن می‌باشد. بعلاوه در نظر او اسلام؛ دریوزگی و وابستگی به دیگران را مذموم می‌شمرد[۱۰] زیرا اگر این عمل بصورت عادت درآید دیگر ترک آن امکان‌پذیر نخواهد بود. با این توصیفات ممکن است سئوالی در ذهن خواننده پدید آید و آن اینست که: اگر غزالی دارای چنین عقیده‌ای است پس چگونه فردی که به دنبال فعالیت اقتصادی نمی‌رود، در جهان آخرت خوشبخت خواهد بود زیرا کسی که دنبال حرفه خاصی نیست بالتبع درآمدی نیز نداشته و نخواهد توانست که وظایف خود را به درستی انجام دهد؟

منزلت و منافع فعالیت اقتصادی

غزالی فصل کاملی از کتاب خود را اختصاص داده تا اهمیت، نیاز و منافع فعالیت اقتصادی و کسب درآمد را نشان دهد.[11] به اعتقاد او فعالیت اقتصادی در جهت کسب درآمد حلال از منزلت شرعی برخوردار است یعنی اگر این فعالیت از هنجارهای اسلامی تبعیت کند و دارای هدف خوبی باشد پسندیده است و برعکس، فخر فروشی و ثروت اندوزی از جمله اعمال مذموم به شمار می‌آیند.

غزالی این مطلب را با استفاده از آیات قرآنی،[12] احادیث نبوی[13] و احادیث منقول از دیگر شخصیتهای اسلامی[14] به اثبات می‌رساند. نکات اصلی که نتیجه‌گیری غزالی را نشان می‌دهد عبارت است از: اول؛ خداوند متعال منابع را در جهت استفاده بشر خلق کرده و انسان باید با کار و فعالیت آن را کسب کرده و سپس شکر خدا را بجای آورد. دوم مشاغل اقتصادی باید در جهت اهدافی مانند بی‌نیازی از دیگران، برآورده ساختن نیازهای خود، خانواده، والدین، همسایگان و خویشاوندان، انجام وظایفی که خداوند بر دوش انسان نهاده وغیره، دنبال شوند. چرا که انجام آن باعث خوشبختی در جهان آخرت خواهد شد. نکته دیگر اینکه این مشاغل باید براساس هنجارهای اسلامی دنبال گردند. سوم؛ انجام فعالیت اقتصادی در جهت ثروت اندوزی، فخر فروشی و هزینه کردن آن در راههای نادرست، بعنوان تلاش در راه شیطان شناخته شده است. و دقیقاً به همین دلیل است که ضرورتاً ابزار و اهداف فعالیت اقتصادی باید درست و اسلامی باشند.

غزالی در ادامه به شبهاتی که ممکن است در مورد تبلیغ وی علیه فعالیت اقتصادی وجود داشته باشد پاسخ گفته است.[15] بعقیده وی آن نوع فعالیت اقتصادی محکوم است که هدفش بدست آوردن درآمد بیش از حد نیاز و در جهت ثروت اندوزی و احتکار آن و هزینه نکردن آن در مسیرهای خیرخواهانه باشد. به نظر غزالی این افعال بدین جهت مذموم است که برای انجام آنها، دنیا هدف نهایی فرد و قبله آمال او می‌شود و این مسأله، ریشه تمامی گناهان و مفاسد خواهد بود. وضعیتی بدتر آنستکه فرد برای رسیدن به این اهداف به ظلم و تعدی، کلاهبرداری و دیگر اعمال سوء دست بزند و از این طریق درآمدی را کسب نماید. از سویی دیگر، اگر هدف فعالیت اقتصادی، بی‌نیازی از دیگران، ارضاء نیازهای خود و خانواده و هزینه کردن آن در طریق صدقه و دیگر اعمال نیک باشد، در اینصورت این گونه فعالیت بهتر از زهد نیز شناخته شده است.[16]

نیاز به دانش اقتصاد اسلامی

غزالی، آموختن دانش اقتصادی را همانگونه که در حدیث نبوی بدان اشاره شده فرض می‌داند؛ جائیکه حدیث می‌فرماید: «**طلب العلم فریضة علی کل مسلم**» .[۱۷] علاوه بر این او استدلال می‌کند که اگر انجام فعالیت اقتصادی به اندازه‌ای مورد تأکید قرار گرفته که آن را عبادت دانسته‌اند، پس فراگیری علم آن فعالیت نیز امری لازم و ضروری خواهد بود. جائیکه می‌فرماید «و بدان که فراگیری این باب (اقتصاد) بر هر مسلمان بالغی واجب است».[۱۸] این بدان دلیل است که فرد بداند چگونه با مشکلات بوجود آمده دست و پنجه نرم کند تا مبادا گرفتار مسایل غیر جایز شود. همچنین شخص نباید منتظر بنشیند که هنگام مواجهۀ با مشکل به فکر راه چاره بیفتد بلکه پیش از آن باید به فکر راه حل باشد. فلذاست که هر فرد بالغ مسلمان باید با این دانش آشنایی داشته باشد. غزالی در اینجا به سیرۀ عمر (خلیفه دوم)، اشاره می‌کند که وقتی وارد بازار مسلمین می‌شد، می‌گفت: «کسی که در اینکار سر رشته ندارد نباید وارد این بازار گردد».[۱۹]

از این بحث غزالی مشخص می‌شود که وی به قواعد اسلامی فعالیت اقتصادی که دراصل، هنجارها و ارزشهای اسلامی می‌باشد آگاهی داشته است، قواعدی که در فقه اسلامی و در باب «معاملات» (فعالیتهای اجتماعی – اقتصادی) بدانها پرداخته می‌شود.

در ادبیات پیشرفته کنونی نیز اینگونه بحث می‌شود که اقتصاد اسلامی شامل هنجارهای اسلامی و قانونی و تحلیل اقتصادی می‌باشد. از اینروست که فراگیری اقتصاد بر هر فرد مسلمان که دست به فعالیت اقتصادی می‌زند واجب است. در خصوص منبع هنجارهای اسلامی نیز باید اذعان داشت که آنها یا از ادبیات اقتصاد اسلامی بدست می‌آیند و یا از منابع فقهی نشأت می‌گیرند که از طریق مطالعه و مباحثه با اهل علم تحصیل آن امکانپذیر خواهد بود. از سوی دیگر دانش اقتصاد اسلامی که فراگیری آن واجب است به شاخه‌های مختلفی تقسیم می‌شود که شش شاخه آن در فعالیتهای روزمره اقتصادی بکار می‌آید و عبارتند از: بیع، ربا، سلم، اجاره، مشارکت و مضاربه.[۲۰]

بیع

غزالی با پیروی از ادبیات فقهی، سه رکن بیع را اینگونه توصیف می‌کند:

۱. دو طرف معامله یعنی خریدار و فروشنده
۲. اقلام مورد مبادله که کالا و خدمت می‌باشد (مبیع)
۳. قرارداد بیع

این طبقه‌بندی، تحلیل هوشمندانه غزالی را به اثبات می‌رساند.

غزالی همچنین به بحث پیرامون شرایط فقهی افرادی که می‌توان با آنها به معامله معتبر پرداخت، می‌پردازد، به نظر وی اگر زن یا مردی شرایط صغیر بودن، مجنون، کور و عبد بودن را نداشته باشد می‌توان با وی معامله کرد. او می‌افزاید: معامله با صغیر و مجنون بدین جهت باطل است که آنان مکلف نیستند،[۲۱] همچنین شخص کور اگر چه مکلف است ولی از آنجا که قادر به دیدن جنس مورد معامله[۲۲] نیست پس معامله او صحیح نخواهد بود و در صورتی‌که شخص کور وکیلی را استخدام کند انجام معامله با او صحیح خواهد بود. از سویی دیگر سلاح را نیز نمی‌توان با غیر مسلمانی که از «دار الحرب» می‌آید معامله کرد.[۲۳]

از دید شریعت اسلامی نیز شش شرط برای مبیع و صحت معامله وجود دارد که این شش شرط عبارتنداز:

۱. مبیع نباید نجس العین باشد: سگ، خوک، الکل و ... از این دسته‌اند. البته مبیعی که نجس العین نباشد و فایده‌ای نیز بر آن مترتب باشد را می‌توان مورد معامله قرار داد.
۲. مبیع باید سودمند بوده و منفعتی برآن مترتب باشد پس خرید و فروش مار وموش ناصحیح می‌باشد.
۳. فروشنده یا خود باید صاحب جنس باشد و یا از طرف صاحب آن اذن داشته باشد، لذا شخص نمی‌تواند اموال همسر و یا فرزندان خود را بفروش برساند مگر اینکه آنان خود شرایط انجام معامله را نداشته باشند.
٤. مبیع باید قابل انتقال باشد مثلاً شیر در پستان گاو یا ماهی در آب را نمی‌توان معامله کرد زیرا نمی‌توان بین مبیع فروخته شده و فروخته نشده تفکیک قائل شد. به همین صورت، مبیع در رهن را نیز نمی‌توان خرید و فروش کرد زیرا از دید شرعی قابل انتقال نیست مگر اینکه مدت رهن آن به سر آمده باشد.
۵. کمیت و کیفیت مبیع باید به درستی مشخص شده باشد.

٦. جنس مورد معامله باید تحت تملک فروشنده باشد.[۲٤]

اگر چه این شروط، همگی شروطی فقهی و هنجاری می‌باشند ولی آثاری اقتصادی بر آنها مترتب است که برخی از آثار اقتصادی آنها را می‌توان بدین صورت بیان کرد:

۱. کالاها و خدمات ممنوع مضر و غیر خالص نباید تولید شده و مورد معامله قرار گیرد.
۲. اقلام فوق الذکر در حساب درآمدهای ملی مورد محاسبه قرار نمی‌گیرند.
۳. کمیت و کیفیت جنس مورد معامله باید به درستی مشخص شده باشد تا جلوی نا اطمینانی و مجادلات بیهوده گرفته شود.

از سوی دیگر سومین رکن بیع، قرارداد بیع می‌باشد که قبول و ایجاب آن باید به توالی یکدیگر باشد و جمله و یا کلمه‌ای که گفته می‌شود بوضوح معنای قبول و ایجاب را داشته و یا به آن اشاره داشته باشد، بعنوان مثال؛ اگر فروشنده بگوید: «من این را به تو می‌دهم، در مقابل آن» و خریدار بگوید: «قبول کردم» چنین معامله‌ای صحیح است زیرا چنین عبارتی معنای خرید و فروش را دارد. همچنین در داخل قرارداد نباید هیچ شرطی وجود داشته باشد که ناقض آن قرارداد باشد.[۲۵] همه اینها نشانگر توجه اسلام به شفافیت و معلوم بودن معاملات می‌باشد تا مبادا این معاملات به مجادله منتهی گردد.

هزینه اجتماعی و ظلم و تعدی

تحلیل هزینه‌های اجتماعی در فعالیتهای اقتصادی از جمله مسایلی است که اخیراً در اقتصاد متعارف یعنی اقتصاد قرن بیستم مورد بحث قرار گرفته است. غزالی نیز این بحث را تحت عنوان «فی بیان العدل و الاجتناب عن الظلم فی المعاملات» مطرح ساخته است. او، هر عملی را که باعث وارد آمدن زیان به دیگران گردد، ظلم می‌داند. بعقیده وی برای برقراری عدل نیاز است که شخصی وجود داشته باشد که جلوی ظلم را بگیرد. غزالی بطور کلی فعالیتهای زیان رسان را به دو دسته تقسیم می‌کند؛**اول**، فعالیتی که باعث ایجاد ضرر و زیان به عموم مردم می‌گردد. **دوم**، عملی که طرف مقابل را تحت تأثیر سوء قرار می‌دهد.

فعالیتهای که باعث زیان اجتماعی می‌گردند انواع مختلفی دارند که اولین آنها احتکار می‌باشد. به نظر غزالی احتکار – مخصوصاً در مواد غذایی – عبارتست از افزایش قیمتها با ایجاد بحرانی مصنوعی و کاذب در بازار. غزالی این نوع رفتار را «ظلمی عام»می‌داند که ضمناً چنین اقدامی در شریعت نیز محکوم شده است. او همچنین برای اثبات نظرات خود، احادیث نبوی (ص) وآیات قرآنی را مورد استناد قرار می‌دهد. در این مورد به آیه ۲۵: ۲۲ قرآن کریم که کلمه ظلم در آن ذکر شده و احتکار را نوعی ظلم برشمرده و برای محتکر در روز قیامت جزای سختی در نظر می‌گیرد؛ اشاره می‌کند.

همچنین حدیثی نیز در این مورد وجود دارد که مضمون آن چنین است: «کسیکه مواد غذایی را به مدت ٤٠ روز احتکار نماید خود را از حمایت خدای متعال به دور ساخته و خدا نیز دست از حمایت وی برمی‌دارد» و جای دیگر نیز چنین نقل شده است «و گویا که محتکر تمامی خلق را می‌کشد.»[۲۶]

غزالی همچنین به احادیثی اشاره دارد که مردم را تشویق می‌کند تا جلوی احتکار را بگیرند به نظر او، ممنوعیت احتکار عمومی است. البته ذخیره کردن اقلام مختلف بدون ایجاد ضرر و زیان جایز است. این امر نشان می‌دهد نوع کالا و عامل زمان است که ممنوعیت و یا جواز ذخیره کردن کالاها را تعیین می‌کند.

یکی دیگر از انواع زیانهای اجتماعی موضوع پول مغشوش و تقلبی می‌باشد. استفاده از پول تقلبی دریافت کننده آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و اگر این پول دوباره مورد استفاده قرار گیرد فرد دیگری نیز متضرر خواهد شد این زیان یکی پس از دیگری ادامه می‌یابد تا اینکه بصورت زیان اجتماعی پدیدار می‌گردد. در این خصوص می‌توان چنین گفت که کردار بد یک فرد با مرگش به پایان می‌رسد ولی تا زمانیکه پول تقلبی در جریان است آثار بد آن حتی پس از مرگ رواج دهنده آن نیز برقرار خواهد بود. غزالی پیرامون این موضوع حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که: کسیکه سنت سیئه‌ای را پایه ریزی کند، به اندازه تمام کسانیکه آن سیئه را انجام می‌دهند گناه می‌کند و حتی پس از مرگ بدعت گذار نیز گناهان به پای وی نوشته می‌شود. باید توجه داشت حدیث پیامبر(ص) حدیثی است عام که غزالی در مسائل اقتصادی از آن استفاده می‌کند. کاربرد این حدیث در اقتصاد، قاعده‌ای عام در رفتار اقتصادی بدست می‌دهد که: مبدع یک رفتار زیان آور اقتصادی، جرم

سنگینی انجام داده که جرمش چندین برابر می‌شود و لازم است که با او نیز به همین صورت رفتار شود.

البته غزالی راه حلهایی را نیز برای مقابله با پول تقلبی ارائه می‌دهد که عبارتند از:

اول؛ کسیکه پول تقلبی به دستش می‌رسد آن را به نهر آب انداخته یا بنحوی از بین ببرد تا امکان استفاده مجدد وجود نداشته باشد.

دوم؛ داشتن شناخت کافی از پول و سکه امری است واجب تا در این مواقع اشتباهی رخ ندهد.

سوم؛ اگر کسی می‌داند که پول موجود پولی است تقلبی و با این حال آن را قبول کرده و به شخص دیگری انتقال دهد، مرتکب معصیت شده است ولی اگر پول را نزد خود نگه داشته و انتقال ندهد گنهکار نخواهد بود.

چهارم؛ اگر کسی پول تقلبی را با هدف نابود کردن آن دریافت کند وی شایسته تحسین پیامبر(ص) و رحمت الهی است. از سویی دیگر، اگر این شخص پول تقلبی را با هدف انتقال به فرد دیگر دریافت کند گام در مسیر شیطان نهاده است.

پنجم؛ اگر پول رایج یک کشور فقط دینار(سکه طلا) باشد در اینصورت پولی که از جنس طلا نباشد به عنوان یک پول یا سکه تقلبی خواهد بود اما اگر سکه‌ای مخلوط به عنوان پول رواج داشته باشد استفاده از پولی که نسبت طلای آن برای فرد معلوم نباشد جایز خواهد بود.

همه این مباحث نشان دهنده علاقه و حساسیت غزالی به انتشار پول تقلبی از سوی افراد غیر ذیصلاح می‌باشد. اگر چه وی هیچ تحلیل کلانی از اثرات عرضه پول تقلبی ارائه نمی‌کند ولی این عمل را رفتاری ناپسند به حساب می‌آورد که زیانهایی نیز بر جامعه تحمیل می‌کند. وی همچنین پیشنهادهایی برای مقابله با پول تقلبی ارائه می‌نماید، که البته فقط شامل بحثهای فردی می‌شود ودر سطح کلان جامعه و وظایف نهادهای دولتی و پولی هیچ بحثی را مطرح نساخته است.

وظایف پول و نظریه مبادله

یکی از مهمترین کارهای انجام شده از سوی غزالی در مباحث اقتصادی را می‌توان بحث تحلیل وظایف پول (طلا و نقره در زمان وی) و مبادله آنها دانست که این مباحث در «کتاب الصبر و الشکر» احیاء علوم[۲۷] الدین مطرح شده است.

وی در این کتاب به بحث پیرامون منطق وجود پول، مشکلات مبادلات پایاپای، نقش پول در مبادله کالاها و ضرورت جریان پول در مقابل احتکار و کنترل آن و کالا بودن پول می‌پردازد.

بعقیده غزالی، پول فی نفسه هیچ ارزش و منفعتی ندارد بلکه فقط وسیله مبادله می‌باشد. بشر نیازمند مسائل فراوانی من جمله خوراک و پوشاک می‌باشد که در اختیار ندارد و در عوض چیزهای مازادی در اختیارش است که هیچ نیازی بدانها ندارد. مثلاً شخصی زعفران دارد ولی نیازمند شتری برای سوار شدن است. از سویی دیگر ممکن است که صاحب شتر نیازمند شتر نباشد و به زعفران احتیاج داشته باشد در نتیجه اینجا نیازمند نوعی مبادله می‌باشیم که البته باید واحد اندازه‌گیری نیز وجود داشته باشد. بعلاوه ممکن است، صاحب شتر حاضر نباشد که همه شتر را در مقابل زعفران مبادله کند وهمچنین هیچ رابطهٔ سنجشی نیز بین شتر وزعفران وجود نداشته باشد، یعنی فرد نداند که چه مقدار زعفران برابر یک شتر می‌شود، در نتیجه مبادله بسیار مشکل خواهد شد. در اینجاست که نیاز به پول برای سنجش ارزش کالاهای مختلف و مبادله آنها بین مردم، احساس می‌شود.

بعقیده غزالی، پول مقدمات رسیدن بشر به کالا وخدمات را فراهم می‌سازد. صاحب لباس، فقط لباس را دراختیار دارد ولی صاحب پول همه چیز دارد و این بدان دلیل است که صاحب پول می‌تواند با آن هر چیزی را که خواست خریداری نماید در حالیکه صاحب لباس قادر به این کار نیست. صاحب لباس ممکن است نیاز به غذا داشته باشد ولی در مقابل، صاحب غذا به لباس نیاز نداشته باشد. لذا در اینجا به یک وسیله مبادله نیاز داریم که همان پول می‌باشد.[۲۸]

در اینجا غزالی اشاره‌ای دارد به مشکل همزمانی نیازها که در نظام مبادله پایاپای وجود دارد و با ایجاد اقتصاد پولی از بین می‌رود. در نتیجه در جهت تسهیل امر مبادله عادلانه، وظایف پول عبارتند از: واحد سنجش ارزش و وسیله مبادله.

به عقیدهٔ غزالی، استفاده و کاربرد پول منحصر به انجام وظایف آن تعریف می‌شود.

غزالی از باب تشبیه اظهار می‌دارد که هدف از کاربرد حروف الفبا در لغت، ساختن کلمه و جمله است نه اینکه خود حروف الفبا هدف باشد. به همین صورت، پول نیز باید در مبادلات بعنوان واحد سنجش ارزش بکار رود و نمی‌توان آن را بخاطر ذاتش احتکار نمود. احتکار پول مانند محبوس کردن حاکم یک کشور است به نحوی که نتواند وظایف خود را به نحو احسن انجام دهد. علاوه بر این پول به دو شکل احتکار می‌شود:

۱. به شکل پول
۲. به شکل طلاو نقره.[۲۹]

بعقیده غزالی، پول باید همیشه در جریان باشد و نباید به شکل دیگری استفاده شده و یا معطل باقی بماند.

پول بخاطر پول بودنش نیست که مورد توجه قرار می‌گیرد بلکه خاصیت دیگری در آن نهفته است. تجارت پول در جهت بدست‌آوردن بهره باعث می‌شود تا پول به منزلهٔ هدفی غایی تصور شود (مانند یک کالا) که این امر نوعی ظلم است. این عمل در واقع، ناشکری از نعمت خداوند است که پول را با هدف حل مشکل مبادله و وسیله ارزش گذاری کالاها خلق کرده است. تحلیل فوق نشان می‌دهد که غزالی تا چه حد از ماهیت، وظایف و نقش پول آگاهی داشته است. او به زیبایی مشکلات نظام مبادله پایاپای را شرح داده است وی همچنین تأکید خاصی نیز بر پولی شدن اقتصاد داشته و برای پول نیز دو وظیفه قائل می‌باشد که عبارتند از: واحد سنجش ارزش و وسیله مبادله. علاوه بر آن، غزالی نشان می‌دهد که چگونه پول به برقراری عدالت در ارزش و مبادله کمک می‌کند. نکته دیگر اینکه وی اشاره‌ای به وظیفهٔ «ذخیره ارزش» پول ندارد زیرا اینکار را احتکار می‌داند و این وظیفه پول را وظیفه‌ای نامطلوب قلمداد می‌کند. او عقیده نداشت که پول بتواند در مواردی به عنوان وسیله ذخیره ارزش مناسب و مطلوب باشد. بعلاوه غزالی هیچ اعتقادی به این مطلب ندارد که پول، کالایی قابل مبادله باشد. وی با استفاده از این مطلب در صدد بیان منطق حرمت ربا است، منطقی که تا حدودی نیز عقلایی بنظر می‌رسد.

بازار و بازاریابی

غزالی بحث دقیقی از نقش و اهمیت فعالیتهای تجاری ارائه می‌دهد. فعالیتهایی که باعث ظهور بازار و وظایف مهم آن از جمله «حمل و نقل» و «انبارداری» می‌شود.

او در این باره می‌گوید: مراکز تولید و مصرف ممکن است در مکانهای مختلفی قرار داشته باشند بعنوان مثال، کشاورز نیازمند ابزارهایی است، که توسط یک درودگر تولید می‌شود و درودگران نیز در مقابل، تولیدات کشاورزی را تقاضا می‌کنند. لذا نیاز به تأسیس مکانی اهمیت پیدا می‌کند که داد و ستد در آنجا اتفاق بیفتد و این مکان بازار نام دارد.

از سوی دیگر ممکن است تقاضای کالاها از لحاظ زمانی تطابق وهمزمانی نداشته باشند. این امر، نیاز به انبار کردن کالاها را آشکار می‌سازد. تجار و واسطه‌ها، کالا را از تولید کننده خریداری کرده و انبار می‌کنند و در موقع مقتضی (زمانی که تقاضا وجود داشته باشد) آن را به مصرف کنندگان می‌فروشند. به تعبیر دیگر، آنها هنگام برداشت محصول آن را به قیمتی ارزان از کشاورز خریداری کرده و با هدف کسب سود آن را با قیمتی بالاتر به مصرف کننده می‌فروشند. این روند نه تنها در مورد محصولات کشاورزی بلکه درمورد دیگر کالاها نیز صادق است.

نکتهٔ نهفته در این بحث غزالی، نقش نیروهای بازار در تعیین قیمتها می‌باشد. در هنگام برداشت محصول کشاورزی عرضه آن از تقاضایش بیشتر است لذا قیمت آن پایین است و زمانیکه تقاضا بیشتر از عرضه می‌شود قیمت آن افزایش می‌یابد.

نکته دیگری که مورد اشاره غزالی قرار می‌گیرد آنست که: خرید کالاها از محل تولید و فروش آن در مراکز مصرف باعث ایجاد گروه تجار می‌گردد. آنان (تجار) مواد غذایی را از روستاها و ملزومات را از شهرها خریده و آنها را به مکانهایی که تقاضا وجود دارد انتقال می‌دهند و از این راه درآمدی کسب می‌کنند. انتقال کالاها امری است ضروری زیرا مناطق مختلف در تولید همه کالاها خودکفا نمی‌باشند و این امر نشان دهنده ضرورت وجود صنایع و بنگاههای حمل و نقل می‌باشد. همچنین برای انتقال این کالاها نیازمند حیوانات مختلف می‌باشیم. غزالی در اینجا اشاره‌ای به وسایل حمل و نقل می‌کند که البته در زمان معاصر او حیوانات باربر مد نظر بوده‌اند. همچنین بنگاههای حمل و نقل از یکسو و استفاده کنندگان از این

خدمات از سوی دیگر، قیمت این خدمات را مشخص می‌کنند. تمامی این مطالب بیانگر آنست که مردم در جهت کسب معاش، دست به فعالیت اقتصادی می‌زنند.

جالب است بدانیم که مثال «کشاورز- درودگر» که توسط غزالی ارائه شده شباهت زیادی به مثال «قصاب – نانوای»آدام اسمیت دارد که قرنها بعد ارائه شده است.

اقتصاد و ارزشهای اسلامی

غزالی تأکید دارد که نباید دین قربانی دست آوردهای اقتصادی گردد و به تعبیر متعارف در علم اقتصاد، نباید «رابطه مبادله‌ای و جایگزینی» بین اقتصاد و ارزشهای اسلامی وجود داشته باشد. یعنی فرد نباید آخرت خود را به بهای دنیا بفروشد. بعقیده وی، آخرت به مثابه سرمایه‌ای است که فرد تاجر باید از آن محافظت نموده و از طریق بدست آوردن سود، آن را مورد تقویت قرار دهد. اگر آخرت در مقابل دنیا مبادله شود، تاجر آن زیان بزرگی کرده است زیرا اگر چه دنیا مورد نیاز بشر می‌باشد ولی نیاز به آخرت نیاز مبرم‌تری است. نکته دیگر آنکه رابطه تکاملی بین دنیا و آخرت در آراء غزالی را از این عبارت می‌توان دریافت که؛ دنیا مزرعه‌ای است برای آخرت. غزالی برای اثبات نظرات خود به ذکر یک آیه قرآنی متوسل می‌شود که می‌فرماید **«لاتنس نصیبک من الدنیا»**[۳۰] او این آیه را بدین صورت تفسیر می‌کند: **«لا تنس فی الدنیا نصیبک منها للآخره»**[۳۱] یعنی دنیا را به خاطر آخرت بدست آور.[۳۲]

تفسیر آیه قرآنی فوق از سوی غزالی ظاهراً از معنای ظاهری آیه متفاوت می‌باشد زیرا اگر آن را با قسمت ابتدایی آیه ترکیب نمائیم، اینچنین خواهد شد که: فرد باید با استفاده از ثروت به دنبال منزل آخرت باشد و این در حالیست که او از بهره‌مندی از نعمت‌های الهی در این دنیا نیز منع نشده است. این معنای صریح آیه از سوی تعدادی از مفسرین نیز مورد تأیید قرار گرفته است. بعقیده «سید قطب» این آیه قرآنی نشان دهنده آنست که برنامه اسلام برنامه‌ای است متعادل یعنی رابطه‌ای بین صاحب ثروت و جهان آخرت ایجاد می‌کند که در آن، فرد از بهره‌مندی از مادیات دنیوی منع نشده بلکه در مقابل به استفاده از آن تشویق شده است.[۳۳] به نظر او، خدای متعال مادیات را با این هدف خلق کرده که بشر از آن بهره‌مند شده و از آن لذت ببرد که قبول این نعمت، در حقیقت نوعی شکرگذاری به محضر خداوند

متعال می‌باشد. «ابن کثیر» نیز این آیه را اینگونه تفسیر می‌کند: «سهم خود از دنیا را فراموش مکن یعنی هر آنچه را که از خدای متعال از خوراک و پوشاک و منزل و ازدواج برای تو فراهم آورده، استفاده کن».[۳٤]

بعقیدهٔ غزالی، اگر فرد مسلمان هفت شرط فعالیت اقتصادی را بجای آورد دین وی کامل خواهد شد. جالب است بدانیم که نظریات اقتصادی او و توجه وی، به رفاه اجتماعی- اقتصادی بشر فراتر از اسلامیت آن می‌باشد. شرایط هفتگانه‌ای که غزالی برای فعالیتهای اقتصادی بر می‌شمرد عبارتند از:[۳۵]

اول: توجه کافی در هنگام شروع فعالیت اقتصادی. یعنی، شخص باید در تأمین نیازمندیهای خود، وابسته به کمکهای دیگران نباشد تا بتواند دین خود را حفظ نماید و همچنین باید بگونه‌ای نیازهای خود و خانواده را برآورده سازد که در زمره مجاهدین(کسانی که در راه خدا تلاش میکنند) قرار بگیرد. علاوه برآن، غزالی سه وجه دیگر از اینگونه توجهات را ذکر می‌کند که دارای تبعات اجتماعی – اقتصادی می‌باشد که عبارتند از:

۱. رفاه دیگر مسلمانان
۲. عدل و احسان در روابط اقتصادی
۳. امر به معروف و نهی از منکر در مسائل اقتصادی

بنظر غزالی کسی که توجه واقعی به فعالیت اقتصادی‌اش دارد در حقیقت برای آخرتش کار می‌کند. اگر این شخص در نتیجه فعالیت اقتصادی سودی نصیبش شود در حقیقت انعامی بدست آورده و اگر زیانی در این دنیا ببیند، در آخرت سود نصیبش خواهد شد.از اینجا آشکار می‌شود که هر کس با این نیات وارد بازار شود محیط اقتصادی، مطبوع، پرکار و توأم با رفاه خواهد شد.

دوم: شخص باید این نیت را داشته باشد که او در حال انجام یک «واجب کفایی» (وظایف اجتماعی) از طریق بازرگانی و تجارت می‌باشد.[۳٦] زیرا اگر صنعت، تجارت و بازرگانی ترک شوند معاش آدمی تحت تأثیر قرار گرفته و فرد حیات خود را از دست خواهد داد. در نتیجه همکاری دو طرفه بین انسانها سبب می‌شود تا آنها مکمل یکدیگر بوده و نیازهای یکدیگر را برآورده سازند. اگر همه افراد فقط بر یک فعالیت بخصوص متمرکز شوند، دیگر فعالیتها مهجور مانده و در نتیجه زندگی انسانها را تحت تأثیر قرار خواهد داد. غزالی در اینجا به این نکته اشاره دارد که بر

همین اساس برخی از مفسرین، حدیث نبوی «**اختلاف امتی رحمة**»[۳۷] را بصورت «اختلاف هممهم فی الصناعات و الحرف» تفسیر کرده‌اند.

در عین حال باید توجه داشت که این حدیث، در حقیقت انجام تحقیقات و مباحثات اسلامی را تشویق می کند، تحقیقاتی که در نهایت موجب ایجاد و شکل گیری عقاید مختلف در موضوعات گوناگون خواهد شد.

بنابر حدیث مزبور، نه تنها مباحثات و مجادلات علمی مجاز شمرده شده‌اند بلکه تشویق و تأکید مورد نظر تا حدی است که چنین امری عبادت خداوند نیز شناخته شده است. زیرا این مباحثات باعث تکامل علم و جامعه می‌شود. البته تفسیری که غزالی از حدیث فوق ارائه می‌دهد برداشتی کلی از حدیث می‌باشد که باعث تشویق در جهت گوناگونی صنایع و تولیدات می‌گردد.

در واقع این حدیث، درسهایی را نیز به کشورهایی که فقط بر تولید یک کالای بخصوص متمرکز می‌شوند، می‌آموزد. اگر تفسیر فوق از حدیث نبوی(ص) پذیرفته شود،[۳۸] بدان معناست که حدیث مزبور گوناگونی صنایع و فعالیتهای یک کشور را که براساس وفور منابع مادی و انسانی آن می‌باشد، مورد تأکید قرار داده است نکته دیگر آنکه عوامل خارجی، اقتصادهایی را تحت تأثیر قرار می‌دهند که بر کالاهایی محدود متمرکز شده‌اند و این تجربه، تجربه دنیای پیشرفته کنونی نیز می‌باشد.[۳۹]

تلویحاً می‌توان از تحلیل غزالی، مبحث تقسیم کار بین الصنایع را فهمید.[۴۰] یعنی اگر افراد مختلف به دنبال فعالیتهای گوناگون باشند نهایتاً باید مبادله کالاها و خدمات میان آنان برقرار شود.

سوم: بازار دنیا نباید مانع توجه فرد به بازار آخرت گردد که بازار آخرت در واقع همان مسجد و عبادت فرد است.[۴۱] این بدان معناست که توجه به فعالیتهای اقتصادی نباید مانع انجام وظایف دینی افراد گردد.[۴۲] از مجموع این بحث دوباره به این تأکید جدی غزالی می‌رسیم که دستاوردهای اقتصادی فقط وسیله هستند نه اینکه خود، یک هدف باشند. بعبارت دیگر وسیله نباید مهمتر از هدف تلقی شود.

چهارم: تذکر نام خدای متعال در بازار. غزالی با بیان این مطلب، هم به ذکر اشاره دارد و هم به «تقوی». در حالیکه ذکر به تسبیح خدای متعال اطلاق می‌شود، تقوی به معنای توجه به محدودیتها و امکاناتی است که خداوند در مسائل اقتصادی قرار داده است. در نتیجه تقوی از انجام فعالیتهای سوء مانند احتکار، کلاهبرداری و نظایر آن جلوگیری می‌کند.

پنجم: شخص نباید به اندازه‌ای در انجام فعالیتهای اقتصادی حریص باشد که همیشه اولین وارد شونده به بازار و آخرین خارج شونده از آن باشد. بعقیده غزالی، حد کفایت برای کسب درآمد حدی است که فرد بتواند وظایف فردی خود را انجام دهد یعنی او باید تا حد ارضاء نیازهای اساسی به فعالیت اقتصادی ادامه دهد. اما به رغم این تأکیدات غزالی به تعریف ومشخص کردن حدود نیازهای اساسی نپرداخته است. علاوه بر این نویسنده به هیچ مدرکی در میان منابع اسلامی دست نیافته که نشان دهد فرد نباید درآمدی بیشتر از نیازهای اساسی خود کسب کند بلکه در مقابل، پرداختن به فعالیتهای اقتصادی بدون محدودیت در قرآن بیان شده است.[۴۳] همچنین، تملک ثروت به مقداری بیش از نیازهای اساسی مفهومی است که تلویحاً در مفهوم نصاب زکات نهفته است.

ششم: شخص نه تنها باید از انجام فعالیتهای ممنوع اجتناب بورزد بلکه باید از انجام فعالیتهای مشکوک و شبهه‌ناک نیز دوری کند. بعقیدهٔ غزالی فرد مکلف هم باید به فتاوای قانونی مراجعه کند و هم به درون خود مراجعه کند تا حتی از انجام فعالیتهای مشتبه نیز مصون بماند.

نکته قابل توجه آنکه غزالی در تمامی این مباحث در تلاش است تا روح قوانین اسلامی را در همه فعالیتهای اقتصادی نشان دهد.

مسأله دیگر اینست که گاهی اقدام در برخی از فعالیت‌ها بنحوی است که ظاهر آن (حیل) با قوانین شریعت دارای تطابق است ولی همین فعالیت آثاری از خود به جای می‌گذارد که در تضاد با روح اسلام است و آنچه که یک فرد در انجام فعالیت‌های اقتصادی خود باید مد نظر قرار دهد همان روح اسلامی فعالیت‌ها است که این مسئله بنو به خود می‌تواند تأثیراتی بر فعالیتهای اقتصادی و به عنوان نمونه بانکهای اسلامی در خصوص روشهای مالی با بازگشت ثابت داشته باشد که قابل تأمل میباشد.

هفتم: شخص باید در انجام مبادله با افراد، روش عادلانه را در پیش بگیرد. بعقیده غزالی شروطی که ذکر شده نشان دهنده وظایف یک بنگاه اقتصادی اسلامی برای رسیدن به عدالت، احسان و احترام به ارزشهای اسلامی، می‌باشد. وی همچنین معتقد است که اگر فرد مسلمان تنها عدالت را اختیار کند در زمرهٔ صالحین خواهد بود اگر احسان را در کارهایش اختیار نماید در گروه مقربین قرار خواهد گرفت و

اگر هفت شرط فوق الذکر را در اعمالش رعایت کند در زمرهٔ صدیقین قرار خواهد گرفت.

زکات

زکات، جزء لاینفکی از اقتصاد اسلامی است که در واقع فراهم کنندهٔ نظام تأمین اجتماعی اجباری برای اقشار ضعیف جامعه می‌باشد. غزالی کتابی جامع با نام «کتاب اسرار الزکات» به رشته نگارش در آورده است.[٤٤] وی در این کتاب به شش مورد مشمول زکات اشاره دارد که عبارتند از: زکات بر حیوانات، طلا، نقره، تجارت، معادن و خزائن مدفون، غلات و زکات فطره. پرداخت زکات از نظر غزالی در موارد سه گانه نخست به شرط گذشت یکسال و کسب شرایط نصاب واجب می‌شود در حالیکه در خصوص سه نوع دیگر گذشت یکسال شرط نشده است.

بعقیدهٔ غزالی، پرداخت کننده زکات باید ۵ شرط را در پرداخت زکات ملحوظ نماید.[٤٥]

اول: نیت؛ یعنی پرداخت کننده نیت پرداخت زکات واجب را داشته باشد.

دوم: «پرداخت زکات، بلافاصله پس از وجوب آن»؛ کسی که توانایی پرداخت را دارا بوده ولی پرداخت زکات را به تأخیر می‌اندازد مرتکب گناه شده است و اگر زکات مقرر را در زمان تعیین شده نپردازد ثروت وی تا زمان پرداخت حلال نبوده و وظیفه پرداخت بر گردن وی باقی می‌ماند. همچنین پرداخت زکات، پیش از موقع مقرر به شرط وجود شرط نصاب جایز می‌باشد.

سوم: پرداخت زکات در هر مورد مشمول زکات به شیئی غیر از آن جایز نمی‌باشد مثلاً نمی‌توان زکات طلا را با پول کاغذی پرداخت کرد.[٤٦]

چهارم: زکات جمع آوری شده در یک منطقه را نمی‌توان به منطقه‌ای دیگر انتقال داد زیرا فقرا و مستمندین آن منطقه مستحق‌تر از دیگران می‌باشند.[٤٧] بعقیده غزالی در زمینه جواز انتقال درآمد زکات نیز، تردید و شبهه وجود دارد. وی می‌افزاید: از یک دیدگاه، انتقال زکات اشکالی ندارد ولی بهتر است که در همان منطقه جمع‌آوری شده هزینه گردد.

پنجم: ضروری است که زکات را بصورت برابر یا نزدیک به برابر در میان گروهای مستحق توزیع کرد ولی لازم نیست که به همه افراد، بصورت برابر از درآمد زکات پرداخت کرد.[٤٨]

در واقع دو شرط آخری که توسط غزالی ارائه شده، نظراتی هستند که شایسته تحقیق بیشتر و ارزیابی مجدد می‌باشد. اجازه دهید نظری داشته باشیم به شرط «توزیع درآمد در منطقه جمع آوری شده»: در دنیای معاصر برخی از کشورهای مسلمان ثروتمند توانایی بالقوهٔ عظیمی در جمع‌آوری زکات دارند در حالیکه خود این کشورها افراد مستحق چندانی ندارند[۴۹] از سوی دیگر برخی کشورهای مسلمان فقیری وجود دارند که بسیار فقیر بوده و قحطی و سوء تغذیه، شرایط بهداشتی و سکنای نامطلوب از مشخصات بارز آنها می‌باشد. درچنین شرایطی از دید فقهی بهتر است که بجای ثروتمند تر کردن ثروتمندان به کمک فقرا بشتابیم. نکته جالب در اینجا اجماع نظر فقها می‌باشد که معتقدند؛[۵۰] می‌توان درآمد زکات را از یک کشور ثروتمند به کشور فقیر منتقل کرد. به عقیدهٔ نویسنده نیز می‌توان زکات را به نقاط فقیرتر منتقل نمود.[۵۱] شاید این عمل با روح حقیقی اسلام سازگارتر است که میتواند باعث گسترش برادری بین مسلمانان و بهبود وضعیت آنان گردد.

موضوع دیگری که شایسته توجه بیشتری می‌باشد، بحث توزیع زکات بصورت برابر در بین گروههای مستحق است. این نظر غزالی نظری نیست که بصورت اجماع در بین فقها مطرح می‌باشد و چنین نظری نیز مورد قبول نویسنده نیست همچنین آیات قرآنی مختلفی نیز وجود دارد که خلاف نظر غزالی است. یعنی توزیع زکات براساس نیاز نسبی و میزان مستحققین گروهای مختلف انجام می‌گیرد.

غزالی همچنین به بحث پیرامون مسائلی از قبیل هنجارهای درونی زکات، گروههای مستحق، هنجارهای جمع‌آوری زکات و پرداخت حقوق عاملین جمع‌آوری کننده زکات، پرداخته است. اما به رغم آنکه خدای متعال در آیه شریفه «خذ من اموالهم صدقة»[۵۲] وظیفه جمع‌آوری مالیات را بر دوش دولت اسلامی (خلیفه) نهاده است،[۵۳] غزالی در بحثهایش هیچ اشاره‌ای به نقش دولت در جمع‌آوری و هزینه کردن زکات نداشته است.

نظارت بر فعالیتهای اقتصادی

اگر چه غزالی بیشتر به بحثهایی مانند رفتار اقتصادی افراد و نقش آنان در رفاه اجتماعی و رفاه خود افراد پرداخته است اما موضوع نیاز به نظارت بر بنگاههای اقتصادی را نیز فراموش نکرده است. نظارتی که شامل کنترل مسیر صحیح یا امر به معروف و مراقبت از ارتکاب به اعمال سوء یا نهی از منکر می شود. او در فصل

جامعی با عنوان «کتاب الامر بالمعرف و النهی عن المنکر» موضوعات گوناگون را مورد بحث قرار داده است که برخی از این موضوعات عبارتند از: وظیفه تشویق خوبیها و تقبیح بدیها، نهاد حسبه و کارکرد آن در این زمینه، خصوصیات محتسب، افراد و فعالیتهایی که لازم است تا بر آنها نظارت صورت گیرد، ماهیت نظارت (مراحل نظارت، از مرحله گفتار تا مرحله اجبار و تنبیه) و هنجارهای نظارت.[۵۴]

غزالی برخی از فعالیتهای اقتصادی که لازم است بر آنها نظارت صورت گرفته و اصلاح شوند را بر می‌شمرد[۵۵] که دو دسته فعالیت از میان این فعالیتها هم اکنون در فضای تجارت جهانی، شایع می‌باشد که عبارتند از: پنهان کردن عیوب کالاها و خدمات و توضیحات ناصحیح یا دروغ به هدف جلب سود بیشتر. بعقیدهٔ غزالی این اعمال در ردیف «فسق» قرار می‌گیرند.

عمل پنهان کردن عیوب در کالاهایی مانند دارو، مواد غذایی و وسایل حمل و نقل ممکن است بسیار خطرناک باشد. بعنوان مثال، تولید کنندگان، اثرات جانبی داروها و یا مواد غذایی فاسد را که ممکن است باعث بروز بیماریهای گوناگون گردد پنهان می‌کنند. علاوه بر این پنهان کاری در صنایع هوایی ممکن است به بهای کشته شدن هزاران نفر تمام شود.

از سوی دیگر در جهان پیشرفته کنونی، دروغ گویی در تجارت و بازرگانی از طریق تکنولوژی پیشرفته‌ای با نام تبلیغات صورت می‌گیرد. این رفتار عملی شناخته شده است و در برخی کشورها از جمله کشورهای توسعه یافته، ترتیبات نظارتی وجود دارد که جلوی بی نظمی‌های موجود در این زمینه را می‌گیرد.

بعقیده غزالی در زمینهٔ تبلیغات سوء هر دو طرف یعنی «حسبه» و «عامه مردم» وظیفه‌ای بر عهده دارند. نقش حسبه کاملاً آشکار است مردم آگاه نیز باید مشتریان را از اینگونه اعمال سوء آگاه سازند. که البته در خصوص هر دو عمل سوء یعنی دروغ‌گویی و پنهانکاری می‌توان اطلاعات لازم را در اختیار مردم قرار داد. به نظر غزالی اگر فردی از این عمل سوء آگاهی داشت و مردم دیگر را آگاه نساخت مرتکب معصیب شده و بعنوان شریک در خیانت تلقی می‌شود. وی همچنین زیانی به برادر دینی خود وارد کرده که عملی حرام بشمار می‌آید.

نوع دیگری از اعمال سوء در زمینه تجارت، تقلب در توزین و سنجش است که این عمل به راحتی در بازارهای غیر رسمی صورت می‌گیرد. البته دربازارهای رسمی کنونی که اجناس، استاندارد شده و بسته بندی می‌شوند این عمل بیشتر در

کیفیت کالاها انجام می‌گیرد و نه کمیت آنها، بدین معنا که کالای خریداری شده از لحاظ وزنی هیچ کم و کاستی ندارد، ولی محتویات ذکر شده در تبلیغات فی الواقع در جنس مورد نظر وجود ندارد. همچنین انواعی از کلاهبرداری وجود دارد که به راحتی قابل تشخیص نیست و اگر کسی از این اعمال آگاهی دارد باید در صدد متوقف کردن آن برآید و یا اینکه مسؤولین دولتی را آگاه سازد تا آنان در جهت رفع آن اقدام نمایند.

غزالی پیشنهاد می‌کند که نظارت دقیقتری بر شروط اسلامی عقود تجاری و بازرگانی صورت گیرد تا هیچ مجادله‌ای اتفاق نیفتد. همچنین نهاد حسبه باید این اطمینان را بوجود آورد که هیچ معاملهٔ غیر قانونی در بازار صورت نگیرد.

جالب است بدانیم که غزالی تأکید فراوانی بر مقوله نظارت بر الگوی هزینه و رفتار مصرف کنندگان داشت تا جلوی اتلاف هزینه‌ها و اسراف گرفته شود. مثلاً اسراف در غذا و ساختمان از جمله انواع اسرافهاست.[۵۶] مضافاً اینکه غزالی معتقد است، افراط در مصرف پول و ثروت دو اثر سوء بر جای می‌گذارد که عبارتند از: اتلاف و اسراف. این رفتار مانند آتش زدن لباسها و یا تخریب ساختمان یا انداختن ثروت در دریا، بدون هدف خاصی صورت می‌گیرد. خرج کردن پول حتی مقدار اندک آن در طرق ناصحیح و حرام نیز نوعی تضییع و اتلاف محسوب میشود.

بعقیدهٔ غزالی، اسراف موضوعی نسبی است مثلاً فردی که دارای همسر و تعدادی فرزند بوده و مقدار کمی پول در اختیارش می‌باشد اگر تمامی پول را در راه میهمانی یا جشن عروسی خرج کند، عملش اسراف و اضاعه می‌باشد در حالیکه همین مقدار از هزینه برای خانواده‌ای که تمکن مالی بهتری دارد اسراف شناخته نمی‌شود.

همچنین غزالی معتقد است که اگر خانواده فرد مسلمان نیازمند باشد وی نباید حتی پول خود را در راه اعمال نیک هزینه نماید. وی در تأیید نظر خود به حادثه‌ای که در زمان پیامبر اکرم (ص) اتفاق افتاد اشاره دارد که: روزی یکی از اصحاب پیامبر(ص) در مدینه تمامی پول خود را در راه خدا هزینه کرد بطوریکه نتوانست خرج خانواده خود را تأمین کند، آیه‌ای از قرآن کریم در این شأن نازل گشت که: **«ولاتجعل یدک مغلولة الی عنقک و لاتبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسوراً».**[۵۷]

علاوه بر این غزالی عقیده دارد که بر دولت اسلامی است که برنامه جلوگیری از اتلاف و اسراف را نیز داشته باشد.

بحثی که مطرح شد پیرامون محدودیت هزینه کردن درآمدها حتی در راه خدا بود، حال اگر کسی پول خود را در راه تزیین منزل خود بکار ببندد مرتکب حرام آشکاری خواهد شد اما اگر شخص متمولی این اقدام را با هدف معقول و مشخصی انجام دهد مرتکب معصیت و حرام نشده است.[۵۸] بعقیدهٔ غزالی در چنین مواردی، اسراف امری نسبی بوده و به توانایی مالی فرد بستگی پیدا می‌کند. نکته جالب در اینجاست که منظور غزالی از واژه «نسبی»، توانایی مالی و هزینه‌های خود فرد می‌باشد نه نسبت به دیگر افراد جامعه یا وضعیت اقتصادی کل جامعه. بعقیده نویسنده، وضعیت اقتصادی کل جامعه نیز از جمله فاکتورهایی است که باید در الگوی هزینه فرد مد نظر قرار بگیرد. اگر چه تزیین خانه مسکونی برای کسی که تمکن مالی دارد امری مذموم نمی‌باشد ولی هنگامیکه گروهی از افراد جامعه در وضعیت اقتصادی نابسامانی به سر می‌برند این عمل تصدیق نخواهد شد. به هر حال می‌توان گفت که این مسأله درحقیقت مسأله مربوط به روح شخصیت اسلامی است و نه مربوط به موقعیت شرعی و قانونی یک رفتار.[۵۹]

غزالی همچنین به بحث پیرامون وظایف مردم در زمینه امر به معروف و نهی از منکر حکومت می‌پردازد.[۶۰] او می‌گوید: اگر حکومت دست به عملی بزند که صحیح نیست، وظیفه مردم نهی از منکر است و از سویی دیگر اگر دولت نسبت به انجام عمل خوبی سر باز می‌زند باز هم وظیفه مردم است که آنرا امر به معروف نمایند. بعقیده غزالی، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر حکومت حتی زمانیکه حاکم، فردی ظالم بوده و دست به آزار و اذیت و شکنجه و قتل کسانی که از او انتقاد می‌کنند می‌زند نیز ساقط نمی‌شود. غزالی برای اثبات نظر خود، استدلالهایی از منابع اصیل اسلامی ارائه می‌دهد. مثلاً به حدیثی از پیامبر اکرم(ص) اشاره می‌کند که ایشان فرموده‌اند: «**افضل الجهاد، کلمه الحق عند سلطان جائر**».(بالاترین جهادها ادای کلمهٔ حقی است که نزد سلطانی ظالم به زبان آورده میشود).[۶۱]

طبیعتاً این مسأله در زمینه فعالیتهای اقتصادی دولت مانند سیاستهای اقتصادی و اعمال و شیوهٔ اداره اقتصادی جامعه نیز صادق است زیرا غزالی موضوعات اقتصادی را از جمله مواردی بر می‌شمرد که در حیطه منکرات قرار می‌گیرد لذا نیازمند امر به معروف و نهی از منکر می‌باشند.

با فرض قبول این نظریات، مردم نباید در مقابل سیاستهای اقتصادی و قوانین و پروژه‌ها و قراردادهای بین المللی اقتصادی که رفاه آنان را تحت تأثیر قرار داده و

باعث تضعیف دفاع ملی و افزایش وابستگی به دیگران می‌شود و یا فعالیتهای تجاری که در تضاد با هنجارهای اسلامی هستند سکوت اختیار نمایند بلکه آنها باید وظیفه امر به معروف و نهی از منکر خود را به نحو احسن انجام دهند.

بعقیدهٔ غزالی، امر به معروف و نهی از منکر دارای چهار مرحله است، گرچه او تمامی این مراحل را در خصوص برخورد با دولت مورد توصیه قرار نمی‌دهد. وی تنها به دو نوع عمل اشاره می‌کند:

۱. تعریف و شناساندن معروف
۲. راهنمایی به انجام اعمال صحیح و دوری از اعمال ناصحیح

سومین عمل، استفاده از سخن قاطع و جدی مانند «ای ظالم» یا «ای کسی که از خداوند نمی‌ترسی» و مشابه آن می‌باشد. البته غزالی درجای دیگری بیان می‌کند که وی بدین علت این عمل را جایز نمی‌داند که باعث ایجاد فتنه می‌گردد. یعنی اگر عملی باعث ایجاد فتنه گردد آن عمل از دید غزالی مذموم می‌باشد ولی اگر هیچ فتنه‌ای ایجاد نشود نه تنها آن عمل مذموم نبوده بلکه پسندیده و ممدوح نیز می‌باشد. غزالی همچنین هیچ پیشنهادی در زمینه استفاده از زور علیه حکومت ارائه نمی‌کند زیرا باعث فتنه و شر می‌گردد.[۶۲]

با دقت در نظرات غزالی می‌توان به روش نظارت دو طرفه در تحلیل‌های وی دست یافت. بدین صورت که اول؛ دولت باید نظارت کافی داشته باشد تا مردم در فعالیتهای اقتصادی خود، هنجارها و ارزشهای اسلامی را مد نظر قرار دهند. دوم؛ مردم نیز باید نظارت بر اعمال دولت داشته باشند تا همیشه در طریق صحیح گام بردارد. به نظر غزالی اگر نظارت دو طرفه و نیت خیر وجود داشته باشد. همه مردم و دولت بهره کافی خواهند برد.

فقر و زهد

غزالی فقر را به ناتوانی در برآورده ساختن نیازهای فردی تعریف می‌کند[۶۳] ولی ناتوانی در برآورده ساختن چیزی که مورد نیاز نیست از دید غزالی در تعریف مزبور نمی‌گنجد، یعنی اگر اقلام ضروری در دسترس فرد باشد چنین فردی فقیر تلقی نمی‌شود. علاوه بر این غزالی قائل به دو وجه در بحث فقر می‌باشد:

۱. فقر در امور مادی که قبلاً بدان پرداخته شد
۲. فقر در ارتباط با نیازهای معنوی

به عقیده وی بشر نیازمند کمک از جانب خدای متعال می‌باشد و این نیاز هرگز پایان نمی‌پذیرد.[٦٤] از این دیدگاه همه افراد در مقابل خداوند فقیر هستند». بعقیدهٔ غزالی، معنای حقیقی آیه «**والله الغنی و انتم الفقراء**»[٦٥] همین امر می‌باشد و این فقر همان فقر مطلق است.

اگر این دو گروه از فقر را در نظر بگیریم نیازهای بشری نامحدود خواهد شد.مع‌ذالک، غزالی در«کتاب الفقر و الزهد» بیشتر به فقر مادی توجه دارد.[٦٦]

در ادبیات اقتصاد متعارف، واژه فقر مطلق حداقل در دو معنی بکار می‌رود؛ اول: وضعیتی پایینتر از مقدارمطلقی از درآمد که با آن می‌توان حداقل معاش را تدارک دید.[٦٧] که گاهی به توانایی در خرید کالری مورد نیاز روزانه تعبیر می‌شود. دوم: فقر افراد و خانوارها بصورت مطلق و بدون اشاره به شرایط آنان در مقایسه با دیگران در این حالت، واژه فقر مطلق در مقابل فقر نسبی بکار برده می‌شود.

اگر چه واژه فقر مطلق که در آثار غزالی بکار رفته به پدیده‌ای معنوی اشاره دارد که پوشش دهنده هیچکدام از دو نوع فقر مطلق فوق الذکر نمی‌باشد ولی زمانیکه وی بطور مطلق به فقر اشاره می‌کند منظورش فقر مطلق است نه فقر نسبی. غزالی اینکار را حداقل در دو سطح انجام داده است؛ اول اینکه: او مردم را تشویق می‌کند تا به کار و فعالیت پرداخته و معاش حلال خود را تأمین نمایند تا مبادا به دریوزگی و وابستگی گرفتار شوند.[٦٨] در تحلیلهای غزالی می‌توان به دو راه حل در زمینهٔ فقر دست یافت:

۱. کار و فعالیت برای کسب معاش
۲. پرداختهای انتقالی مانند زکات.[٦٩]

ولی او هیچ نوع برنامه و استراتژی برای حل مشکل فقر در سطح ملی و حکومتی ارائه نداده است.

در سطح دوم تحلیل، غزالی با تکیه بر صوفی‌گری و زهد، به وظایف بشر بعنوان موجودی معنوی در مقابل فقر مادی پرداخته است. غزالی بعنوان یک صوفی، زهد را برای کسانی تجویز می‌کند که از فقر مادی احساس رضایت نموده ولی هیچ‌گاه به دریوزگی نمی‌افتند و از سوی دیگر در دید آنان، آخرت ارزشمندتر از دنیا می باشد. وی مراحل زهد را به پنج مرحله تقسیم می‌کند که هر مرحله دارای عنوانی مخصوص می‌باشد.

اول: اولین مرحله که در ضمن عالی‌ترین آنان نیز می‌باشد مرحله‌ای است که درآن فرد ثروت کافی در اختیار دارد لیکن هیچگونه تعلق خاطری به ثروت خود نشان نمیدهد و برای مصون ماندن از وسوسه‌ها و اثرات سوء آن از برخورداری خویش از ثروتش اجتناب می‌ورزد این مرحله‌ای از زهد است که عامل به آن نیز زاهد نامیده می‌شود.

دوم: در مرحله دوم شخص نه علاقه‌ای به ثروت دارد و نه نسبت به آن اظهار نارضایتی می‌کند. ولی اگر پولی بدستش برسد، زهد می‌ورزد. چنین شخصی «راضی» نامیده می‌شود.

سوم: در این مرحله شخص هنگامیکه ثروتی در اختیار دارد بیشتر از زمانیکه هیچ ثروتی در اختیار ندارد احساس رضایت می‌کند ولی علاقه وی به ثروت چندان قوی نیست فلذا همه سعی و تلاش خود را در راه کسب ثروت صرف نمی‌کند چنین شخصی، «غنی» نامیده می‌شود.

چهارم: شخص به حدی به کسب ثروت علاقه دارد که حاضر است خود را به هر نوع سختی گرفتار سازد، اینچنین فردی، «حریص» نام دارد.

پنجم: شخصی که محتاج قوت لایموت است. چنین فردی«مضطر» نام دارد. در چنین حالتی نیز میل به مال چه بصورت قوی و چه ضعیف وجود دارد و کمتر می‌توان از این میل در امان ماند.

ششم: ششمین مرحله، بالاتر از مرحله «زهد» است. در چنین مرحله‌ای، شخص در قبال داشتن و یا نداشتن ثروت بی‌تفاوت است یعنی کسب ثروت و عدم کسب آن نه باعث خوشحالی اوست و نه باعث حزن و اندوه وی. زیرا در نظر چنین شخصی، ثروت متعلق به خزانه الهی است و آنچه که در ید اختیار فرد قرار میگیرد در حکم یک امانت است. لذا برای او تفاوتی نمی‌کند که این ثروت در اختیار او باشد یا در اختیار فرد دیگر. چنین شخصی«مستغنی» نامیده می‌شود.[۷۰] یعنی فردی که نسبت به داشتن یا نداشتن ثروت بی‌تفاوت است.

بعقیده غزالی، زهد مکمل تقوی است و کسیکه دارای این مقام می‌باشد در زمره «مقربین» قرار دارد و آنچنان روح تقوی بر اعمال او حکمفرماست که به قولی اعمال نیک پرهیزکاران، معصیت مقربین می‌باشد[۷۱] زیرا «اشتغال به امور دنیوی بسان پرده‌ای بین فرد و خدای متعال حجاب» ایجاد می‌کند لذا بعقیده غزالی، توجه به خدا با دوری گزیدن از دنیا بالاترین مرحلهٔ معنویت است. غزالی چند بخش از این

کتاب خود را به مقام عالی «فقر» و «زهد» و چند بخش دیگر را به بحث رفتار مطلوب و پسندیده اختصاص داده است.[۷۲]

غزالی در جایی دیگر، فصلی با عنوان «کتاب ذم الدنیا» به رشته تحریر درآورده است.[۷۳]

تمامی مباحثی که ذکر شد نشان دهندهٔ مؤلفه‌های صوفی‌گری است که البته خود غزالی از بزرگترین آنان بوده است. اما باید گفت که مباحث فوق الذکر با دیگر مباحث غزالی در باب «فی فضل الکسب و الحث علیه»[۷۴] به راحتی قابل جمع نیست. یعنی مشکل می‌توان «زهد» را که از دید غزالی دارای مرتبه‌ای عالی است با این حدیث پیامبر (ص) که می‌فرماید:

«**لارهبا نیة فی الاسلام**» و آیه شریفه قرآن که می‌فرماید: «**و اذا قضیت الصلاة فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل ا...**»[۷۵] جمع کرد. به تعبیر دیگر، می‌توان با مقایسهٔ گفتار غزالی در ذم دنیا و این آیه و حدیث شریف به نوعی تناقض ظاهری رسید. البته خود غزالی در تأیید نظرات خود به آیه‌ای با این مضمون اشاره کرده است:[۷۶] «**اولئک الذین اشتروا الحیاة الدنیا بالاخرة فلا یخفف عنهم العذاب و لاهم ینصرون**»[۷۷]. البته به عقیدهٔ من این آیه، آیه‌ای نیست که در مذمت دنیا یا مال و ثروت باشد.[۷۸] اما به هر حال، احادیث متفاوتی از پیامبر (ص) در ذم دلمشغولی به دنیا[۷۹] و تشویق به کار و فعالیت وجود دارد.[۸۰]

حال سؤال اینست که تناقض ظاهری بین احادیث وآیات متفاوت فوق الذکر به چه صورت است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که در حقیقت هیچ تناقضی وجود ندارد. یعنی، توجه به دنیا زمانی مذموم است که، رسیدن به آن هدف نهایی بشر می‌گردد بطوریکه بشر برای رسیدن به آن تمامی ارزشهای اسلامی موجود در کسب معاش را زیر پا بگذارد و این دستاوردهای اقتصادی، انسان را از طریق صواب و ذکر نام و یاد خدا دور سازد. از سویی دیگر، توجه به دنیا (ثروت و جهان مادی) زمانی تشویق شده و بعنوان مرتبه‌ای دینی قرار گرفته است که دارای شروط زیر باشد:

۱. نیت صحیح وجود داشته باشد
۲. وسایل و ابزار کسب معاش بر خلاف هنجارهای شریعت نباشد
۳. ثروت و درآمد در راههای درست و شرعی مانند کسب رضای خداوند متعال؛ خرج شود پس می‌توان گفت اگر انسان به روش فوق به دنبال دنیا

باشد، هم حسنه در دنیا و هم حسنه در آخرت نصیب او خواهد شد. و این همان آیه شریفه است که می‌فرماید: «**وابتغ فیما اتئک الله الدار الاخرة و لا تنس نصیبک من الدنیا**» (القصص۷۷)

در نهایت باید گفت ثروت، وسیله‌ای برای رسیدن به زندگانی خوب و مقام «خلیفة الله فی الارض» است و هدف نهایی از کسب ثروت ساختن و تدارک دیدن آخرت است. با این توضیحات می‌توان به ارتباط بین آیات و احادیث به ظاهر متضاد فوق ومعنای واقعی آن دست یافت.

رفتار مصرف کننده

غزالی بحث مصرف و رفتار مصرف کننده مسلمان را مورد بحث و بررسی قرار داده است. به اعتقاد وی مصرف به خودی خود هدف نمی‌باشد بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به اهدافی دیگر. غزالی مثالی ذکر کرده و می‌گوید: تلاش برای خشنودی خداوند نیازمند سلامتی است که این سلامتی خود از طریق مصرف غذا، در فواصل زمانی معین حاصل می‌شود.[۸۱] لذا خوردن غذا، در واقع فعالیتی دینی می‌باشد و خداوند متعال نیز فرموده است: «**کلوا من الطیبات و اعملوا صالحاً**».[۸۲ و ۸۳]

همچنین پیامبر اکرم(ص) فرموده‌اند: «فرد بخاطر لقمه‌ای که در دهان خود و خانواده خود قرار می‌دهد،[۸٤] پاداش داده می‌شود».[۸۵] نکته قابل ذکر آنست که غزالی بیش از آنکه به بحث مصرف بپردازد به مسائل قبل و بعد از آن نیز توجه کرده است که می‌توان آن را بصورت زیر خلاصه نمود.[۸٦]

اول: همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، مصرف فی نفسه مهم نیست بلکه تبعیت از فرامین الهی و خشنودی وی دارای اهمیت است.

دوم: منابع تأمین غذاها و خدمات باید از دیدگاه اسلامی قابل قبول و شرعی باشد.[۸۷] یعنی ابزار کسب درآمد باید کاملاً اسلامی باشد.

سوم: کالاها و خدمات باید طاهر و پاکیزه باشند[۸۸] مثلاً نمی‌توان از گوشت خوک و یا نوشیدنیهای الکلی استفاده نمود.[۸۹] غزالی در فصل جامعی با عنوان «کتاب الحلال و الحرام» به بررسی ابزار صحیح و شرعی کسب درآمد و کالاهای مجاز و شرعی پرداخته است.[۹۰]

چهارم: باید در مصرف میانه روی را در پیش گرفت یعنی نه باید اسراف کرد و نه کم مصرفی و امساک. حتی هزینه بیش از حد در راه خدا نیز به شرطی که

خانواده تحت تأثیر سوء قرار گیرد، مذموم است.[۹۱] و همچنین به زوجهای ازدواج کرده پیشنهاد می‌کند که اعتدال در هزینه را در پیش گیرند.[۹۲]

پنجم: همانگونه که در هنجارهای اسلامی خوردن و آشامیدن آمده است، انسان باید در مصرف، اعتدال و میانه روی را در پیش بگیرد. غزالی نیز در این زمینه فصل کاملی با عنوان «آداب الاکل»[۹۳] به رشته نگارش درآورده است. این بحث شامل گسترهٔ مختلفی از موضوعات مانند: اعمال قبل، و بعد از اکل طعام، پذیرایی از میهمان و غیره، می‌باشد.

نکته اساسی در رفتار مصرف کننده اینست که کالاها و خدمات باید طاهر و پاکیزه باشند یعنی از راه حلال کسب شده و از هنجارهای اسلامی مصرف، تبعیت نموده و اعتدال در مصرف در پیش گرفته شود. از همه بالاتر اینکه، مصرف فی نفسه هدف نیست بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی مقدس است که همانا خشنودی خدای متعال و فلاح در جهان آخرت می‌باشد.

ملاحظات پایانی

غزالی بعنوان فیلسوف و صوفی بزرگ اسلامی، آثار مهمی در ادبیات اسلامی از خود برجای گذارده که برخی از آنان کاربردهایی در اقتصاد داشته است.

مباحث اقتصادی غزالی، ماهیت دستوری و فقهی دارند که البته این مباحث با استناد به منابع اسلامی مانند قرآن وسنت و سخنان صحابه پیامبر(ص)، صوفیها و دیگر شخصیتهای بزرگ اسلامی، انجام گرفته است. البته غزالی برخی تحلیلهای اثباتی نیز ارائه کرده است که از آن جمله عبارتند از: تحلیل وظایف پول، مبادله، بازارها و نظیر آن. همانطور که قبلاً نیز گفته شد، غزالی شش الی هفت قرن، پیش از ایجاد اقتصاد بعنوان یک رشته جداگانه، مطالبی در اینخصوص منتشر نمود. جالب است بدانیم که برخی از تحلیلهای غزالی، هم اکنون از نظرات مدرن اقتصاد به شمار می‌آیند بعنوان نمونه؛ غزالی تأکید خاصی بر گوناگونی فعالیتهای اقتصادی داشته است که در اقتصاد متعارف کنونی اینگونه بحث می‌شود که؛ اگر کشورهای کم‌تر توسعه یافته دست به انجام فعالیتهای گوناگون بزنند، کمتر تحت تأثیر آثار سوء تغییرات خارجی و وابستگی خارجی قرار خواهند گرفت. در نتیجه تحلیل وی شامل بحث تقسیم کار«بین الصنایع» و «داخل صنایع» می‌گردد. وی همچنین مفهوم «هزینه‌های اجتماعی» و «پی آمدهای جانبی» را مورد بررسی قرار داده است. به

تعبیری می‌توان تئوری‌های جدید پیرامون پی آمدهای جانبی و هزینه‌های اجتماعی را گسترش یافتهٔ نظرات غزالی دانست. همچنین مباحثی مانند وظایف پول، مبادله، بازارو بازار یابی، از مهمترین مسائلی هستند که غزالی بدانها پرداخته است.

از سوی دیگر یکی از مهمترین آثار غزالی در اقتصاد، تأکید وی بر ارزشهای اخلاقی در کسب درآمد و مصرف می‌باشد. منطق این مطلب را می‌توان در مسائلی مانند تولید و مصرف انبوه مشاهده نمود زیرا تولید و مصرف انبوه حتی برخی از اقتصاددانان سکولار را متقاعد ساخته تا مردم را به پیروی از استراتژیهای اخلاقی توصیه نمایند، بطوریکه برخی از آنان در تلاش هستند تا نظریه «محدودیتهای رشد» را گسترش داده و «روح انسانی» را جایگزین «روح حیوانی»[۹۴] موجود در اقتصاد نمایند. به هر حال نوشته‌های غزالی هنوز هم راهگشای ما در مسایلی مانند «رفتار اقتصادی متوازن» و «بیداری هنجاری در اقتصاد» و دیگر مسائل می‌باشد.

پی نوشت ها:

۱ - اولین و آخرین نویسندگان مرکانتیلسیت در سالهای ۱٦۱۳ و ۱۷٦۹ پدیدار شدند برای بررسی بیشتر در این زمینه می‌توان به منبع زیر مراجعه کرد:

Ingrid Hahne Rima, Development of Economic Analysis, Richard D.Irwin Inc, ۱۹۷۸. p.۲٤.

۲ - این مقاله ادعای استفاده از موضوعات اقتصادی موجود در کتاب احیاء علوم‌الدین غزالی (چاپ: بیروت دارالفکر، ۱۹۸۰) را ندارد بلکه ویرایش فوق تنها بعنوان مرجع، در سرتاسر مقاله مورد استفاده قرار گرفته است.

۳- Abu Hamid al-Ghazali, Ihya‘Ulum al-Din, Vol.۲, Kitab Adab al-Kasb Wa al-Ma‘ash, op. Cit. p. ۷٦۰.

٤- Ibid., p. ۷٦۰

٥- Ibid., p. ٦٥٤

٦- Ibid., pp. ۷٦۱-۷٦٤.

۷- Ibid., p. ۷٦۰.

۸- (Al-Qur‘an, ٦۲:۱۰.

۹- (Al-Qur‘an, ٥۸:۲۷.

۱۰- غزالی در مورد این اثر، برخی از احادیث نبوی (ص) را مورد استفاده قرار داده است. مراجعه کنید به: AL Ghazali, op. cit, Vol. ۲ pp. ۷٦۱-۷٦۳

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۱- (AL ghazali, op. cit, ٧٦١-٧٦٦.

۱۲- بعنوان مثال «پراکنده شدن در روی زمین و جستجوی نعمات الهی» (قرآن کریم ۶۲:۱۰)، همچنین مراجعه کنید به: ibid, p. ٧٦١

۱۳- بعنوان مثال پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: تاجر راستگو در روز قیامت جزء صدیقین و شهداء خواهد بود. Ibid, p. ٧٦١

۱٤- بعنوان مثال عمر گفته است: «هیچیک از شما نباید از تلاش در راه کسب رزق و روزی دست برداشته و دعا کند که خدایا به من رزق و روزی عطا فرما! چرا که شما خوب می‌دانید که از آسمان هیچگاه طلا و نقره نمی‌بارد. Ibid, p. ٧٦٢

۱۵- بعنوان مثال، غزالی به این حدیث استناد کرده است که: پیامبر اکرم (ص) فرمود: «من از طریق وحی به جمع‌آوری مال و ثروت و قرار گرفتن در ردیف تجار، توصیه نشده‌ام بلکه بوسیله وحی از من خواسته شده تا عبادت خداوند را بجای آورده و در ردیف کسانی باشم که نماز را به پا می‌دارند. همچنین از من خواسته شده تا خدای خود را پرستش کنم تا به مرحله یقین برسم». ibid, p. ٧٦٤

۱٦- برای جزئیات بیشتر مراجعه کنید به: ibid, pp. ٧٦٤-٧٦٦

۱۷- Ibid., p. ٧٦٦.

۱۸- Ibid., p. ٧٦٦.

۱۹- Ibid., p. ٧٦٧.

۲۰- از میان آنها، فقط «بیع» مورد بحث قرار گرفته است واین نیز بدان دلیل است که موارد دیگر بصورتی دقیق و جامع در متون بانکداری اسلامی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. کسانی که مایل به آگاهی از موارد دیگری می‌باشند می‌توانند به منبع زیر مراجعه نمایند:

AL-Ghazali, op. cit, VoL. ٢. pp. ٧٧٤-٧٨٠

۲۱- اگر موازین شریعت در مورد فردی خاص مصداق پیدا کند، آن فرد، مکلف نامیده می‌شود.

۲۲- اگر نتوان شیء مورد مبادله را دید، این امر باعث فقدان اطلاعاتی می‌گردد که در نهایت باعث بحث و جدل بین طرفین خواهد شد.

۲۳- موضوع مبادلهٔ عبد و بنده در اینجا مورد بحث قرار نگرفته است چرا که در جهان معاصر این موضوع جایی برای بحث و بررسی ندارد.

۲٤- غزالی در متن اصلی این شرایط را به تفصیل بیان داشته است. برای اطلاعات بیشتر به متن اصلی کتاب مراجعه کنید: op, cit. pp. ٧٦٨-٧٧٠

۲۵- برای آگاهی از جزئیات بیشتر به منبع زیر مراجعه فرمائید:

AL-Ghazali, op. cit. pp. ٧٧٠-٧٧٣

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٢٦- AL-Ghazali, op. Cit., p. ٧٨١

٢٧- AL-Ghazali, op. Cit., Vol. ٤, pp. ٢٢٢٧-٢٢٣٢.

۲۸- غزالی در نوشته‌هایش موضوع «همزمانی نیازها» را در نظام پایاپای مورد بررسی قرار داده است. او می‌گوید: هنگامی که نجار، در مقابل ابزاری که تولید کرده است نیاز به غذا پیدا می‌کند ممکن است کشاورزی که غذا تولید می‌کند در آن هنگام هیچ نیازی به ابزار تولید شده توسط نجار نداشته باشد. اینجاست که برای مبادله، نیاز به پول احساس می‌شود. در این مورد به منبع زیر نیز می‌توانید مراجعه کنید:

AL-Ghazali, op. cit, Vol. ٣ pp. ١٧٥٣

۳۰- به اعتقاد غزالی، دقیقاً به همین دلیل است که کنز طلا و نقره در قرآن ممنوع شده است. البته به اعتقاد نویسنده می‌توان کنز اجناس را نیز در ردیف دارائیهای غیر مولد به شمار آورد.

٣٠- Al- Qur'an, ٢٨:٧٧.

٣١- Al-Ghazali, op. Cit., p.٧٩٩.

۳۲- برخی از مفسرین قرآن نیز آن را به روشی مشابه تفسیر می‌کنند. برای اطلاعات بیشتر به منبع زیر مراجعه کنید:

Sana Allah Panipati, Al-Tafsir al-Mazhari, Pakistan: Beluchistan Book Depot, Vol ٧, p. ١٨٢.

٣٣- Sayyid Qutb, Fi Zilal al-Qur'an, Dar al-Shuruq, ١٩٨٢, Vol. ٥, p. ٢٧١١.

٣٤- Abu al-Fida Ismail Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azim, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, Vol. ٣, p. ٣٩٩.

٣٥- For these see al-Ghazali, co. Cit., Vol. ٢, pp. ٧٩٩-٨٠٧.

٣٦- فرض کفایهٔ اشاره به آن دسته از وظایف اجتماعی دارد که اگر فرد یا گروهی اقدام به انجام آن کردند، مسؤولیت از دوش دیگران نیز برداشته می‌شود. در مقابل، اگر هیچ کس آن را انجام نداد، همهٔ افراد مسؤول بوده و مرتکب معصیت شده‌اند.

۳۷- حدیث بدین صورت است: «اختلاف اُمّتی رحمة».

۳۸- البته غزالی این حدیث را در معنای صوری و ظاهری‌اش نیز بکار برده است به منبع زیر مراجعه کنید:

AL-Ghazali, op. Cit, Vol. ١, p. ٤٧.

۳۹- غزالی، صنایع خیلی مهم، دارای اهمیت کمتر و غیره را به صورت مبسوط بیان داشته است.

AL-Ghazali, op. cit, pp. ٨٠٠-٨٠٢.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۴۰- غزالی در جای دیگر به صراحت مفهوم «تقسیم کار» را مورد بحث قرار داده است یعنی جائیکه مثال سوزن را مطرح می‌کند اشاره به تقسیم کار دارد. البته آدام اسمیت نیز هفت قرن بعد هنگامیکه مثال کارخانه سنجاق سازی را مطرح می‌کند اشاره به همین مفهوم دارد.

AL-Ghazali, co. Cit, Vol. ٤, Bayan Wajh al-unmudhaj fi kathrah Ni'am Allah: al-Tarif al-sadis fi Islah Al-Ati'mah.

۴۱- غزالی در اینجا بازار آخرت را به مسجد محدود ساخته است اما در واقع امر، تلاش برای ساختن آخرت فقط به مسجد محدود نمی شود بلکه به عنوان مثال جهاد در راه خدا، خدمت به خلق و غیره که در ردیف عبادت قرار میگیرند همگی تلاش برای ساختن آخرت محسوب می‌شوند.

۴۲- غزالی برای تقویت ادعای خود به آیات قرآنی نیز استناد کرده است بعنوان مثال:

Al-Quran ٢٤:٣٧

۴۳- «و اذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل ا...» AL-Quran, ٦٢:١٠

٤٤- Al-Ghazali, op. Cit., Vol.١, pp. ٣٧٨-٤٢٠.

٤٥- Al-Ghazali, op. Cit., pp. ٣٨٤-٣٨٧.

۴۶- بنابر مکتب فقهی شافعی پرداخت زکات بصورت پرداخت ارزش معادل، تنها زمانی امکان‌پذیر است که پرداخت جنسی آن شئی امکان‌پذیر نباشد اما در مکتب فقهی حنفی پرداخت ارزش معادل جنس بدون توجه به توانایی و یا ناتوانی فرد در پرداخت جنسی، مجاز شمرده می‌شود و این امر نیز بدان دلیل است که به اعتقاد ابوحنیفه پرداخت جنسی و پرداخت ارزش معادل جنس در حقیقت یکی می‌باشند. به منبع زیر مراجعه کنید:

AL-Sayyid Sabiq, Figh al-sunnah, Beivut: Dar al-Fikr, ١٩٨٠, Vol. ٦. p. ٣٢٣.

٤٧- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ١ p. ٣٨٦.

۴۸- همان منبع، صفحه ۳۸۷- ۳۸۶. در حقیقت بحث او همان آیه قرآنی است که هشت گروه استفاده کنندگان از زکات را بیان کرده است. Al-Quran, ٩:٦٠

۴۹- در اینجا لازم به یادآوری است که اگر مازاد درآمد و ثروت افراد پایینتر از نصاب باشد این افراد شرعاً مجاز به دریافت زکات می‌باشند یعنی اگر مازاد درآمد و ثروت کمتر از چند گرم طلا باشد مجاز به دریافت زکات می‌باشد. در سومین کنفرانس بین‌المللی زکات که در سال ۱۳۹۰ در کوالالامپور برگزار شد، دکتر عبدالرحمن حمود صامت توضیح داد که چگونه یک مسلمان از خویشاوندان خود می‌خواهد که همه ساله اتومبیلهای خود را با اتومبیلهای تازه تعویض نمایند»... تا وظیفه پرداخت زکات در کشور ثروتمندی مانند کویت انجام شود (به مقالهٔ سازمان زکات: تلاشی در زمینه هزینه‌های عمومی صفحه۱) مراجعه کنید. در پاسخ به این سخنان، نویسنده در همان کنفرانس پیشنهاد بازنگری در نگرش‌های فقهی در این زمینه و

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

نیاز به تحقیات بیشتر در این مورد را مطرح ساخت تا بتوان با استفاده از ابزار لازم، درآمد زکات را از کشورهای ثروتمند به کشورهای فقیرتر منتقل کرد.

۵۰- فقها در مورد انتقال زکات به مردم کشورهای دیگر زمانیکه آن منطقه نیازی به درآمدهای زکات نداشته باشند، به توافق نظر رسیده‌اند. بعنوان مثال به منبع زیر مراجعه کنید:

AL-Sayyid Sabiq, Figh Al-sunnah, Beirvt: Dar al-Fikr, Vol. ۱. p. ۳۲۵.

۵۱- در مکتب فقهی حنفی می‌توان زکات جمع‌آوری شده در یک منطقه را با شرایط زیر به مناطق دیگر نیز منتقل کرده این شرایط عبارتند از:

۱. نیاز مردم مناطق دیگر، بیشتر از نیاز مردم محل جمع‌آوری زکات باشد.
۲. این انتقال زکات در مجموع باعث افزایش رفاه کل مسلمانان گردد.
۳. زکات از دارالحرب به دارالاسلام انتقال داده شود.
٤. زکات به خویشاوندانی پرداخت شود که در مناطق دیگر زندگی می‌کنند.
۵. زکات با هدف کمک به دانش‌آموزان به مناطق دیگر فرستاده شود.
٦. زکات پیش از تمام شدن سال، پرداخت گردد.

در غیر این حالات، انتقال زکات از یک محل به محلی دیگر مکروه شمرده می‌شود. اما در مکتب شافعی انتقال زکات تنها زمانی مجاز شمرده می‌شود که در محل جمع‌آوری آن، هیچ فرد نیازمندی وجود نداشته باشد، در غیر این صورت چنین جوازی وجود ندارد برای اطلاعات بیشتر در این زمینه به منبع زیر مراجعه کنید:

AL- sayyid Sabiq, Figh Al-Sunnah, op. Cit pp. ۳٤۵-۳٤٦.

۵۲- Al-Qur'an ۹:۱۰۳.

۵۳- کلمه قرآنی آن «صدقه» می‌باشد که به «زکات» تفسیر شده است.

۵٤- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۳, pp. ۱۱۹۲-۱۲۸۱.

۵۵- Ibid., pp. ۱۲٤۸-۱۲٤۹.

۵٦- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۳, pp. ۱۲۵۳-۱۲۵٤.

۵۷- Al-Qur'an, ۱۷:۲۹. Also see Al-Qur'an, ۱۷:۲۷.

۵۸- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۳, p. ۱۲۵٤.

۵۹- این مساله در جایی دیگر توسط غزالی مورد تاکید قرار گرفته است اما به نظر می‌رسد که او در متن حاضر در این باره دچار اشتباه شده است.

٦۰- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۳, pp. ۱۲۵٦-۱۲٦۰.

٦۱- Ibid., p. ۱۲۵٦.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٦٢- به اعتقاد نویسنده، استفاده از زور در سنت اسلامی مجاز شمرده شده است بعنوان مثال پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: «هر کسی از میان شما که منکری را در جامعه مشاهده می‌کند باید با استفاده از زور اقدام به تغییر آن نماید، اگر نتوانست از زور استفاده کند باید با زبان خود اقدام به تغییر آن منکر نماید و اگر این امر نیز برایش مقدور نبود باید در دل ارزوی تغییر منکر را نماید که این، ضعیف‌ترین نوع ایمان است» (این حدیث توسط ابو سعید خدری نقل شده و در صحیح مسلم نیز بیان شده است. همچنین امام نووی نیز در ریاض الصالحین خود به این حدیث اشاره کرده است و (لاهور انتشارات قاضی، صفحه ١٤٠) البته باید اذعان داشت که این حدیث نبوی تا حدودی عام می‌باشد و شامل تمام منکرات می‌شود.

٦٣- "Al-Faqr 'ibarah 'an faqd ma huwwa muhtaj ilaih". Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ٥, p. ٢٣٩٩.

٦٤- Ibid., p. ٢٣٩٩.

٦٥- Qur'an, ٤٧:٣٨.

٦٦- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ٥, pp. ٢٣٩٨-٢٤٨٨.

٦٧- Jan S. Hogendorn, Economic Development, New York: Harper & Row, ١٩٧٨, p. ٢٨.

٦٨- غزالی برای تقویت نظر خود به قرآن و سنت نیز استناد می‌کند. بعنوان مثال او به احادیثی از پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که در آن افرادی که برای کسب روزی حلال با هدف پرهیز از دریوزگی و حمایت از خانواده و همسایگان، تلاش می‌کنند از موقعیت معنوی بالایی برخوردار می‌باشند برای اطلاعات بیشتر در این زمینه به منبع زیر مراجعه فرمایید:
Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ٢, pp. ٧٦١-٧٦٦.

٦٩- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ١, pp. ٣٧٨-٤٢٠.

٧٠- کلمه «المستغنی» در اینجا بجای کلمه «الغنی» بکار برده شده است. چرا که کلمه دوم صفتی از صفات خدای متعال می‌باشد. مراجعه کنید به: Al-Ghazali, op. Cit., Vol. S, p. ٢٤٠١

٧١- «حسنات الابرار، سیئات المقربین» Ibid, p. ٢٤٠٧

٧٢- خواننده علاقه‌مند می‌تواند به منبع زیر مراجعه نماید: ibid, pp. ٢٤٠٥-٢٤٨٨

٧٣- See al-Ghazali, op. Cit., Vol. ٣, pp. ١٧٠٨-١٧٥٨

٧٤- see al-Ghazali, op. Cit., Vol. ٣, pp. ٧٦١-٧٦٦

٧٥- Al-Qur'an ٦٢:١٠.

٧٦- see al-Ghazali, op. Cit., Vol. ٣, p. ١٧٠٩.

٧٧- Al-Qur'an ٢:٨٦.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۷۸- این آیه اشاره به بنی اسرائیل دارد که توسط غزالی مورد اشاره قرار گرفته است. Ii bid, p. ۷٦۱

۷۹- بعنوان مثال «حب الدنیا راس کل خطیئه» Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۳, p. ۱۷۱۰

۸۰- بعنوان مثال، این فرموده پیامبر اکرم (ص) که «تاجر صادق و درستکار در روز قیامت با صدیقین و شهداء محشور خواهد شد.» ibid, p. ۸۱۳

۸۱- Al-Qur'an, ۲۸:۷۷.

۸۲- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۲, p. ٦٥٤

۸۳- Al-Qur'an, ۲:۸٦.

۸٤- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۲, p. ٦٥٤

۸۵- توسط غزالی مورد استناد قرار گرفته است. Ibid. p. ٦٥٤

۸٦- در اینجا باید خاطر نشان ساخت که مباحث مطرح شده از سوی غزالی در این مورد در فصول مختلفی پراکنده شده است که برخی از این فصول عبارتند از: «کتاب ادب العقل» «کتاب الحلال و الحرام» و مانند آن.

۸۷- بعنوان مثال، خداوند می‌فرماید: « **ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل**» (سوره بقره آیه ۱۸۸). این آیه توسط غزالی مورد استفاده قرار گرفته است. Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۲, p. ٦٥٥

۸۸- Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۲, p. ۸۱۷.

۸۹- لطفاً به آیه قرآنی ۲۳:۵۱ و منبع زیر مراجعه فرمایید:

Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۲, p. ٦٥٥.

۹۰- I bid, pp. ۸۱۰-۹۲۷.

۹۱ -Al-Ghazali, op. Cit., Vol. ۳, pp. ۱۲٥۳-۱۲٥٤

همچنین برای آگاهی بیشتر به بخش «نظارت بر فعالیتهای اقتصادی» در همین مقاله مراجعه کنید.

۹۲- Ibid, pp. ۷۳٥-۷۳٦.

۹۳- Ibid, Vol. ۲, pp. ٦٥٤-٦۸٦.

۹٤- See for example, Ted Trainer, Developed to Death, London: Print, ۱۹۸۹.

فصل هشتم

معانی اقتصادی در فلسفه ابن طفیل

عیدیت غزالی

تاریخچه‌ای کوتاه از زندگانی ابن طفیل

ابوبکر محمد بن عبدالملک ابن محمد بن طفیل القیسی (۵۸۱- ۴۹۳ هجری قمری/ ۱۱۸۵ -۱۱۰۰ میلادی) از فیلسوفان شهیر عرب بود که در منطقه «وادی عش» نزدیک گرانادای اسپانیا (قرناطه) دیده به جهان گشود. ابن طفیل بعنوان محققی بزرگ اشعاری تصنیف نمود و در پزشکی و سیاست نیز تجاربی بدست آورد. او در ابتدای امر به عنوان یک طبیب و سپس به عنوان دبیر یکی از فرزندان «عبدالمؤمن» بنیانگذار سلسله «الموحدین»[1] (۱۱۸٤ – ۱۱٦۳ میلادی) مشغول به کار شد و بعدها بعنوان وزیر و «طبیب مخصوص دارالخلافه» در دربار «خلیفه موحد سلطان ابو یعقوب یوسف» به کار گماشته شد.

ابن طفیل به همراه معاصرینش یعنی کسانی چون «ابن باجه» و «ابن رشد» بعنوان پیشگامان فلسفه اسلامی مطرح می‌باشند. با پیشنهاد ابن طفیل بود که ابن رشد به دارالخلافه راه یافت. این دانشمند بزرگ سرانجام در سال ۱۱۸۵ میلادی در پایتخت مراکش دیده از جهان فروبست.

آثار ابن طفیل

ابن طفیل بیشتر به سبب نگارش داستان اصیل و غم انگیز« حی بن یقظان» شناخته شد، نوشته‌ای فلسفی که پیرامون ماهیت اشیاء به رشته تحریر درآمد. سامی حاوی در مورد این کتاب می‌گوید:

> حی بن یقظان کتابی است با ساختاری مناسب و چهار چوب مفهومی کامل. توانائی و مهارت نویسنده برای وی این امکان را پدید آورده تا بطور طبیعی جزئیات و تفاصیل هر چیزی را آشکار ساخته و آنها را به عنوان زیر ساختی برای هدف والاتری که مد نظر او میباشد بکار بندد.[2]

باید خاطر نشان ساخت که این نوشته در سده‌های میانی و حتی سده‌های اخیر تأثیر شگرفی بر جهان اسلام و مسیحیت داشته است بگونه‌ای که خواجه عبدالحمید در سال ۱۹٤۸ اینگونه می‌نویسد:

> «لازم به ذکر است که تمثیل در سده‌های میانی چه در جهان اسلام و چه در جهان مسیحیت امری متداول بوده بطوریکه در اوایل عصر جدید ترجمه‌های لاتین، عبری، انگلیسی و آلمانی از اینگونه آثار نیز به وفور صورت میگرفت. همچنین کتاب حی بن یقظان از جایگاه معتبری نزد

«لاینیتز» برخوردار بود و بدون شک او واسپینوزا به شدت تحت تأثیر این کتاب قرار گرفته‌اند. اسپینوزا معرفتش از فلسفه عبری و نیز فلسفه عربی بی تردید متأثر از ابن طفیل بوده و او بدون شاز ترجمهٔ عبری این اثر بزرگ ابن طفیل آگاهی داشته است و اگر در این زمینه شکی وجود داشته باشد باید خاطر نشان شود که مترجم آلمانی حی بن یقظان یعنی «بومیستر» (آمستردام ۱٦۷۲) از دوستان اسپینوزا بوده است. از سوی دیگر امروزه مکتب عقل گرایی خصوصاً در انگلستان و عموماً در اروپا اساساً آشنایی خود با مفاهیم روانی را مدیون فلسفه اسپینوزا و لاینیتز می‌باشد و دقیقاً به دلیل همین مفاهیم اصیل بود که فلسفه تجربه‌گرای لاک، برکلی و هیوم سرانجام رو به افول نهاد. در نتیجه، کتاب حی بن یقظان ابن طفیل صرفاً کتابی تمثیلی از دست آوردهای علمی و مباحثات فلسفی رایج در جهان اسلام نبود بلکه منادی عصر جدیدی در آینده فلسفه در اروپا بوده و از این حیث، موقعیت و مقام ابن طفیل در تاریخ فلسفه موقعیتی ممتاز می‌باشد.»[۳]

م.م شریف همچنین می‌گوید:

«این اثر گرانقدر اولین بار توسط ادوارد پوسوک جونیور در آکسفورد به سال ۱٦۷۱ به همراه متن عربی به لاتین ترجمه شده وانتشار یافت و سپس این ترجمه به دیگر زبانهای اروپایی نیز برگردانده شد. پل برونل در این مورد می‌گوید: این کتاب در مدت زمان کمی مقبولیت عام یافت و به مدت بسیار طولانی محبوبیت خود را حفظ کرد. هنوز هم محبوبیت جهانی این اثر کاهش نیافته است بطوریکه در سال ۱۹۲۰ به روسی و در سال ۱۹۳٤ به اسپانیایی ترجمه شد. همچنین این کتاب اولین بار به سال ۱٦۷٤ توسط «جورج کیت» به انگلیسی ترجمه شد و سپس افرادی مانند «اشول» در سال ۱٦۸٦ و «سایمون اوکلی» به سال ۱۷۰۸ دوباره این کتاب را ترجمه کردند. یازده سال پس از چاپ نسخهٔ اوکلی، «دانیل دفو» کتاب رابینسون کروزوئه خود را منتشر کرد. لذا می‌توان به درستی نتیجه گرفت که دفو در نگارش کتاب خود مدیون مفاهیم تمثیلی به کار رفته در اثر فیلسوف بزرگ اسلامی می‌باشد».[٤]

می‌توان گفت که حی بن یقظان نوشته‌ای فلسفی توسط محققی بزرگ است که عموماً به عنوان فیلسوف شناخته می‌شود. مع هذا روش کند و کاو، شرح و تفسیر و نقل حوادث، اولویتهای بکار رفته در اثر، تصویرسازی از چالشها و همچنین ابزار مورد استفاده او در هر فصلی از زندگانی وی نشان دهنده غنای فلسفی نویسنده در بررسی پدیده‌های طبیعی می‌باشد. با دقت و غور در متن و درسهای این اثر فلسفی یعنی جائیکه داستان حی انعکاس دهنده ایده‌آلهای ابن طفیل یا متأخرین او میباشد، می‌توان دیدگاههایی که منتج به جهان بینی اقتصادی و اثرات آن می‌شود را مشاهده نمود.

البته لازم به ذکر است انتخاب داستان حی بن یقظان ابن طفیل به معنای فراموش کردن دیگر آثار فلسفی، پزشکی و سیاسی او نیست. ولی این اثر ما را بگونه‌ای کارآمد قادر می‌سازد تا با انجام یک سفر هم مشاهده دقیق و هم کالبد شکافی و هم آزمایشگری را در یکجا جمع کنیم.

در نهایت می‌توان گفت که دقیقاً به دلیل وجود همین اثر بود که ابن طفیل بعنوان فیلسوفی شهیر شناخته شد.

داستان حی بن یقظان

ابن طفیل، شخصیت اصلی داستان خود یعنی حی بن یقظان را فردی معرفی می‌کند که در یکی از جزایر معتدل اقیانوس هند زندگی می‌کرده است.

داستان بدین قرار است که گوزنی در جستجوی خانواده خود دربین راه به کودکی برمی‌خورد که از شدت گرسنگی در حال گریه کردن است این کودک همان حی بن یقظان یعنی شخصیت اصلی داستان ما می‌باشد. و از همین زمان تا سن هفت سالگی گوزن ماده مانند فرزندان خود به این کودک نیز شیرداده و از او مراقبت می‌کند.

حی در طول هفت سال اول زندگی با مشاهدهٔ رفتار دیگر حیوانات تجربهٔ جدیدی کسب می‌کند و در نتیجه، گاهی شروع به تقلید از این حیوانات کرده و گاهی نیز در روند جدال برای بقا و رشد به مبارزه با این حیوان نیز برمی‌خیزد.

در همین دوران است که ابن طفیل این کودک (حی) را با اولین بحران زندگی خود که مرگ گوزن است مواجه می‌سازد. مرگ گوزن باعث ایجاد چالشهای جدیدی در زندگانی حی شده و او را وارد دوران جدیدی از کاوش و تحقیق

می‌سازد و به قول خودش وارد دنیای اتکا و وابستگی به خود می‌کند. شرایط گوناگون و متغیر و چالشهای ایجاد شده نیز باعث باز شدن فرصت جدیدی برای کشفیات تازه می‌گردد. از سوی دیگر مشاهدات و تجربیات پی‌درپی و کشفیات تازه، راههای جدیدی را فرا روی حی می‌گشاید که از این راهها او می‌تواند هم به مقاصد دنیوی خود برسد و هم اینکه در سفر معنوی پرماجرای خود در شناخت کسیکه هدف عالیه تمامی کمالات و واجب الوجود بالذات می‌باشد به دست آوردهای جدیدی برسد. در میان کشفیات جدید حی مسائلی مانند کشف آتش و کاربردهای آن، اهلی کردن حیوانات گوناگون (الاغ، اسب، مرغ و خروس وغیره)، ساخت سلاح، مطالعهٔ منابع و طبیعت در دسترس و تحت تصرف او، گروه بندی حیوانات با هدف بررسی فیزیک بدنی و روح پنهان درون آنان که باعث حیات وممات آنها می‌شود؛ به چشم می‌خورند.

ابن طفیل، سنین ۳۵،۲۱و ۵۰ سالگی حی را از مهمترین سنین بدست آوردن تجربه و کشف جدید می‌داند. او پس از گذراندن هر یک از سنین فوق، یک قدم به یافتن پاسخی برای پرسشهای معنوی خود نزدیکتر می‌شود و هر یک از دست آوردهای مادی نیز کمک بزرگی به وی می‌کند تا در جهت رسیدن به مسائل معنوی و ارضاء نیازهای روحی خودگام بردارد. حی در ۵۰ سالگی با مسافری از جزیره همسایه با نام عسل ملاقات می‌کند. در این فصل می‌توان به خوبی مشاهده کرد که چگونه حی تمامی آنچه را که طی پنجاه سال گذشته با مدیریت خود بدست آورده بود را با عسل به مشارکت می‌گذارد.

اما وی در برخورد با سلامان، حاکم جزیره‌ای که عسل در آن زندگی می‌کرد به این اندازه توفیق و کامیابی بدست نمی‌آورد.

داستان حی بن یقظان و جهان بینی اقتصادی ابن طفیل

در حقیقت شخصیت حی بن یقظان، نشانگر تفکرات ابن طفیل است. آرزوها و افکار روشن‌مند و اکتشافات حی تقریبی از ایده‌های ابن طفیل را بدست میدهد.

نکاتی که در پی خواهد آمد تلاشی است برای برگرداندن رفتار فلسفی و تقریباً غیر اقتصادی شخصیتی که در جامعه‌ای بدوی می‌زیسته به دیدگاههایی که اثراتی ژرف برجهان بینی اقتصادی یک فیلسوف داشته است.

مشاهده و تقلید

مشاهده و تقلید رفتارهایی هستند که حی در محیطی که تازه شروع به آموختن و رشد کرده بود فرا گرفت. او از طریق مشاهده و تقلید از دیگران حیوانات حتی در زمانیکه به مادر خوانده خود یعنی گوزن متکی بود شروع به فراگیری مسائل گوناگون نمود.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. در مراحل ابتدایی رشد و توسعه لازم است که وجوه مثبت و منفی محیط پیرامونی به خوبی شناخته شود.
۲. در مراحلی که فرد هنوز برای ابداع و خلق چیزهایی که تأمین کنندهٔ نیازهای او می‌باشد آماده نیست، تقلید از هر چیز سودمند، یک ضرورت است.
۳. مشاهده و تقلید کنترل شده و مداوم راه را برای تطبیق با محیط اطراف تسهیل می‌کند.
٤. تلقین توانایی فرد برای تطبیق سریع با محیط اطراف در حقیقت نوعی موهبت و دارایی محسوب میشود.

موفقیت در هر تلاشی به برخورداری هر چه بیشتر از امکانات و هرچه بهتر از مواهب بستگی دارد.

حی با تمامی ترس و اضطرابهایی که در هفت سالگی داشت با بحرانهای جدیدی نیز مواجه شد مثلاً بحران غذا از مهمترین آنها به شمار می‌آمد. او در میان گوزنهایی قرار گرفته بود که پاهایی پهن داشتند و با استفاده از نعمت شاخ می‌توانستند غذای خود را بیابند ولی حی قادر به اینکار نبود اما به تدریج یاد گرفت که خود را با استفاده از شاخه‌های درختان و سنگ چخماق و روشن کردن آتش مسلح سازد.

وی با استفاده از این سلاحها به حیوانات وحشی حمله می‌برد و بر این حیوانات استیلاء می‌یافت.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. پیروزی در یک چالش به استفاده بهینه از مواهب بستگی دارد.
۲. در سن هفت سالگی و یا متناسب با آن باید به این نکته توجه داشت که شکست و عقب گرد به معنای کسب تجربه است و همچنین باید دانست

که شکست در مراحل ابتدایی به معنای شکست کلی در تنازع برای بقا نیست. این مسأله در زندگانی حی به خوبی نمایان است.

۳. عدم دسترسی به منبع یا موهبتی خاص به معنای عدم مزیت موقت یا دائم نیست بلکه فرد یا جامعه باید به دنبال جایگزین کردن منبع و یا توانایی دیگری باشد. اینکار چه بسا باعث می‌شود که موقعیت قبلی فرد پیشرفت محسوسی پیدا کند مضافاً اینکه حمله و تهاجم یا استحکام هر یک جایگاه خاص خود را دارند و در مواقعیکه لازم است تا موقعیت فرد تثبیت شده و یا به موقعیت پایدارتری برسد می‌توان دست به این گونه اقدامات زد.

نیاز به عنوان مقدمه و عاملی برای دسترسی به موهبت ها

حی پس از مقایسه خود با دیگر حیوانات، ناکارآمدی و غیر رقابتی بودن فیزیکی خود نسبت به آنها را دریافت زیرا حیوانات دیگر دارای چنگال، شاخ و غیره بودند. این مسأله حی را بسیار اندوهگین ساخت و سبب شد تا خود را با انواع سلاحها مجهز سازد تا در رقابت با حیوانات دیگر بتواند موفق عمل کند.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. تلاش برای بودن و رقابت کردن یک حقیقت اساسی برای زندگی اقتصادی است.

۲. نیاز می‌تواند عاملی برای ایجاد مواهبی گردد که این مواهب نیز نیازهای فرد را ارضاء می‌کند. اگر شخص، با دیدی منفی به نارکارآمدیهای خود بنگرد به زودی ناامید شده و از مشکلات رویگردان خواهد شد و همین امر باعث عدم مزیت او می‌گردد. فلذا بر فردی که با ناکارآمدی دست به گریبان است لازم است تا با طرحریزی راهها و ابزار مختلف بر این ناکارآمدیها فائق آید واگر این کاررا انجام ندهد پیامد مخرب آن، تباهی و نابودی خواهد بود.

۳. بی یاوری نباید به عنوان مانعی در راه پیشرفت قدرت رقابتی فرد مطرح گردد. شکست، زمانی بوجود می‌آید که شخص به دلیل بی یاور بودن افسرده و مأیوس شده و از اعتماد به نفس خود در راه فائق آمدن بر مشکلات سود نجوید.

٤. اگر«حی» به این حقیقت واقف نمی‌گشت که برای بقاء نیازمند بهره‌برداری از نعمات گوناگون است، هرگز نمی‌توانست بر مشکلات خود چیره گردد.

در واقع مشاهدات و شناخت اولیه از محیط پیرامونی و مشکلات پیش آمده در راه بدست آوردن غذا، نقشی اساسی در رسیدن حی به این فهم و درک را برعهده داشت.

۵. در شرایطی که منابع مختلف وجود دارد، ساخت و ابداع جایگزینهای گوناگون می‌تواند کمبود منابع طبیعی را جبران نماید. همچنین قابلیتهای فرد در منابع موجود محدود نمی‌گردد بلکه محدودیت‌های او به میزان تلاش وی در راه بهره‌مندی از محیط پیرامون و قابلیتهای فکری و ذهنی او بستگی خواهد داشت.

کشف،تجربه، پیشرفت یا بهره‌مندی بیشتر

حی با مشاهدهٔ اصطکاک بین شاخه‌های ریز و کوچک، ناگهان پی به وجود آتش برد. اگر چه در ابتدای امر او در مورد نتایج بدست آمده مردد بود ولی کنجکاوی او باعث کشف این واقعیت گشت. پس از این امر بود که منافع و کاربردهای دیگر آتش نیز کشف شد.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. منافع بدست آمده از کشف منابع جدید زمانی حداکثر می‌گردد که فرد از طریق تجربه و عمل شروع به کشف منابع جدید واستفاده از این منافع نماید.

۲. شک و تردید در داشتن جسارت تحقیق برای کشف منافع ناشی از نعمات الهی می‌تواند مضر بوده و سرعت پیشرفت را کندتر کند.

انسان، موجودی خلاق و تطبیق‌گر

زمانیکه حی به سن ۲۱ سالگی رسید توانست کنترل بیشتری بر محیط اطراف خود بدست آورد یعنی نه تنها لباس، سرپناه، و سلاح خود را فراهم سازد بلکه توانست با اهلی کردن حیوانات، نیازهای خود را برآورده سازد. از سوی دیگر او با مطالعهٔ منابع موجود دیگر در طبیعت (مانند حیوانات، گیاهان، مواد معدنی، سنگها، بخار، آتش و گرما) امکانات و پتانسیل‌های این منابع را به خوبی کشف کرد.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. انسان موجودی است تطبیق‌گر، یعنی به دلیل نیازهای موجود می‌تواند خود را با محیط پیرامونی وفق دهد. از سوی دیگر بهره‌مندی کم از منابع طبیعی موجود به دلیل پایین بودن درجهٔ انطباق پذیری فرد می‌باشد.
۲. انسان بطور طبیعی موجودی است خلاق و داشتن دید منفی نسبت به خلاقیت و ابداع از موانع پیشرفت، قدرت و برتری فرد می‌باشد.
۳. انطباق خلاقیت، در نهایت باعث غلبه فرد بر محیط پیرامونی می‌گردد و درجهٔ بالای انطباق نیز به معنای حداقل کردن موانع موجود می‌باشد.

انسان موجودی است ابزارساز

اگر چه حی، از شاخ و چنگال و دیگر ویژگیهایی که مخصوص حیوانات می‌باشد بی‌بهره بود ولی با تکیه بردست‌ها و خرد خود، برتریش نسبت به حیوانات دیگر را به اثبات رسانید. در حقیقت او به جایی رسید که دیگر به سلاحهای طبیعی حیوانات که زمانی می‌پنداشت برای بقا در محیط پیرامونی ابزاری لازم می‌باشند، وقعی نمی‌نهاد.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. صنعت و تجارت با عملکرد توأمان خرد و بازو و بهره‌مندی صحیح از محیط رونق می‌یابد.
۲. اگر بخواهیم بین یک فرد و دیگران مقایسه‌ای صورت دهیم این مقایسه صرفاً به اعتبار مجموعه‌ای از اهداف که فرد در تعقیب آن میباشد و خود در راستای اهداف متعالی‌تری میباشند خواهد بود.

تعادل زندگی

حی در جوانی دریافت که شکافی بین او و محیط پیرامونی وجود دارد. او برای بدست‌آوردن غذا و آشامیدنی خود فاقد بسیاری از ابزارهای لازم بود. این امر سبب شد تا دچار نوعی احساس بیگانگی نسبت به طبیعت شود و این مسأله نیز به نوبهٔ خود سبب ایجاد عدم تعادل بین شخصیت حی در محیط پیرامونی او گشت ولی رفته رفته وی توانست با تلاش و جدیت خود را با محیط اطراف سازگار سازد بطوریکه پس از مدتی بعنوان جزء اصلی این محیط مطرح شد. وی هرچه نسبت به محیط پیرامونی بیشتر مطالعه می‌نمود درجه سازگاری و ثبات بین او و محیط

اطرافش بیشتر می‌گشت. او همچنین به این نکته نیز وقوف پیدا کرد که اگر چه تفاوتهایی بین اجزاء گوناگون طبیعت وجود دارد ولی تمام هستی امری واحد است.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. نباید ناکارآمدیهای زندگی را، هرچند خیلی بزرگ، بعنوان ناکارآمدی و بی‌ثباتی همیشگی تلقی نمود. بلکه با گذشت زمان و بالا رفتن قابلیتها می‌توان بر این ناکارآمدیها فائق آمد.

۲. اگر چه هر یک از اجزای طبیعت دارای چهره فیزیکی متفاوتی می‌باشند ولی تمام آنها را می‌توان بعنوان ارگانهای یک بدن واحد در نظر گرفت. شاید در نظریه اقتصادی بتوان این مفهوم را با مفهوم تقسیم وظیفه و تخصصی شدن معادل گرفت یعنی اگر چه هر جزء دارای وظیفه‌ای متفاوت است ولی در مجموع، همه اجزا عوامل تولید یک تولید کننده واحد میباشند.

میانه روی و پرهیزگاری

حی پس از ۳۵ سالگی شروع به میانه‌روی و پرهیزگاری در زندگانی روزمره خود نمود تا بتواند بهتر نسبت به خدای متعال شناخت پیدا کند. برنامه و عادت غذایی خود را بنحوی ساخت که تأثیر مخرب کمی بر دیگر مخلوقات خداوند داشته باشد. بعنوان مثال، او از میوه‌ها استفاده می‌کرد و نه از بذرها، علفها را می‌خورد و نه ریشه‌های گیاهان، و از تخم پرندگانی استفاده میکرد که خطر انقراض آنها را تهدید نمی‌کرد.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. پرهیزگاری و میانه‌روی نوعی قدرشناسی از ارزش نعمات الهی است.

۲. رفتار مصرفی مسلمانان، بالقوه مولد است زیرا قسمتهایی که قابل مصرف نبوده و بلکه بالقوه مولد هستند مانند هسته‌های میوه‌جات بطور کلی به دور انداخته نمی‌شوند بلکه برای تولید مجدد بکار بسته میشوند.

۳. رفتار مصرفی مسلمانان از نوعی است که عاری از احترام به دیگر مخلوقات خداوند نخواهد بود. تعهد نسبت به ترحم و توجه و ملاحظه مصالح عامه و نظم شخصی از مشخصه‌های بارز رفتار مصرفی مسلمانان است. زیرا هر رفتاری از مسلمانان صرفنظر از اهمیت آن، میتواند مظهری از ماهیت اسلام باشد.

اهمیت سنین ۷، ۲۱، ۳۵، ۵۰ سالگی

ابن طفیل به صراحت به چهار سن متفاوت حی اشاره می‌کند که دارای ویژگیهای خاص خود می‌باشد و تأثیری خاص بر دیگر سنین دارد. حی در هفت سالگی پی به عریان بودن خود برد و همچنین مادر خوانده خود یعنی گوزن از دست داد و اولین بحران زندگی خود را تجربه کرد. در ۲۱ سالگی کنترل خوبی بر محیط اطراف خود بدست‌آورد که این مسأله انتقالی اساسی از عدم تعادل موجود به نوعی تعادل بود یعنی تعادل بین او و محیط اطراف بوجود آمد. در ۳۵ سالگی حی تلاش نمود تا به نوعی شناخت از خداوند دست یابد. او در این سن معنا و اهمیت شناخت زندگانی دنیوی و راههای رسیدن به خدا را فراگرفت. در ۵۰ سالگی «حی» به اولین انسان با نام عسل برخورد کرد. این ملاقاتی بود بین کسی که خالق خود را از طریق تفکر شخصی شناخت (یعنی حی) و کسیکه از طریق تعالیم اسلام به شناخت از آفریدگار خود دست یافته بود (یعنی عسل). به بیانی دیگر این ملاقات، ملاقات بین معرفت بدست آمده از طریق تجربه و معرفت بدست آمده از طریق آموزش و تعلیم بود.

نکات ضمنی بدست آمده از بحث:

۱. آیا انتخاب سنین فوق الذکر می‌تواند دارای اهمیتی خاص باشد و چرا فواصل بین این سنین بین ۱٤ تا ۱۵ سال می‌باشد؟
۲. آیا این بدان معناست که ملت و تمدن در حال رشد و گسترش در هر ۱٤ یا ۱۵ سال با بحرانی مواجه می‌شود و یا با رویدادی برجسته در تاریخ خود مواجه می‌گردد؟

پی نوشت ها:

۱- این نام اسپانیایی سلسه‌ای مراکشی و همچنین جنبشی دینی می‌باشد که در زبان عربی «الموحدین» نامیده می‌شود. این سلسه بین سالهای ٦٦٧-٥٢٤ بعد از هجرت، ۱۲٦۹-۱۱۳۰ میلادی بر مراکش و اسپانیا حمکرانی می‌کردند.

۲- Sami S. Hawi, "Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan: Its Structure, Literary Aspects and Method", Islamic Culture, Vol. XLVII, No. ۳, July ۱۹۷۳: p. ۱۹۱.

۳- Khwaja 'Abdul Hamid, "The Philosophical Significance of Ibn Tufail's Haiy Ibn Yaqzan", Islamic Culture, Vol. XLVII, No. ۱, ۱۹٤۸: pp. ٦۹-۷۰.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٤- M. M Sharif, Muslim Thought: Its Origin and Achievements, Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, ۱۹٥۱: pp. ۱۰۲-۱۰۳.

فصل نهم

مفاهیم اقتصادی در اندیشه ابن تیمیه

عبدالعظیم اصلاحی

مختصری از زندگانی ابن تیمیه

نام کامل ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم است. او در دهم ربیع الاول سال ٦٦١ هجری قمری (۲۲ ژانویه ۱۲٦۳ میلادی) در خانواده‌ای معروف چشم به جهان گشود. پدر ابن تیمیه یعنی عبدالحلیم، عمویش فخرالدین و پدربزرگش مجدالدین از بزرگان مکتب فقهی حنبلی بودند و کتابهای بسیاری نیز ازخود برجای گذاشته‌اند. ابن تیمیه با بهره‌مندی از هوش بالا و حافظه‌ای سرشار در سنین جوانی تمامی رشته‌های فقه، حدیث، تفسیر قرآن، ریاضیات و فلسفه را فراگرفت و در تمامی آنها سرآمد معاصرین خود گشت.[۱] از اساتید مهم وی می‌توان از شمس‌الدین المقدیسی، اولین قاضی القضات سوریه پس از اصلاحات قضایی بای بارس نام برد.[۲]

ابن تیمیه ۱۷ ساله بود که قاضی المقدیسی به وی اجازه فتوا داد.[۳] در همین سنین بود که ابن تیمیه شروع به ایراد خطبه نمود. هنگامیکه ۳۰ ساله بود به وی پیشنهاد قاضی القضاتی شد ولی او نپذیرفت.[٤]

اخلاق ابن تیمیه بگونه‌ای بود که به هیچ چیزی جز گسترش علم و دانش و امور مرتبط به آن علاقه‌ای نداشت[٥] برادرش مسئول تأمین مخارج او بود و زندگی بسیار ساده و کم موونه‌ای را اختیار کرده بود. بسیاری از کتابهای ابن تیمیه زمانی نوشته شد که وی در زندان به سر می‌برد.[٦ و ۷]

وی مقالات و نامه‌های بسیاری را با استفاده از ذغال تحریر کرد. هیچگاه از کسی شکایت نکرد، فقط زمانیکه کتابها و وسایل نگارش را از او گرفتند لب به شکایت گشود[۸] و گفت: «آنان هم اکنون حقیقتاً مرا زندانی کرده‌اند». ابن تیمیه نفسهای واپسین خود را در ٢٦ سپتامبر ۱۳۲۸ (۲۰ ذی‌العقده ۷۲۸ هجری قمری) در حالی کشید که به مدت پنج ماه شرایط بسیار سختی را تحمل کرده بود.[۹]

قیمت عادلانه، مکانیسم بازار و تنظیم آن

قیمت عادلانه

قرآن کریم تأکید فراوانی بر مقولهٔ عدالت دارد[۱۰] و طبیعی است که بخواهیم مبحث عدالت را در روابط بازار و بخصوص بحث قیمتها مطرح سازیم.

از سوی دیگر مباحث قیمت عادلانه و یا قیمت منصفانه از جمله مسائلی هستند که در برخی از احادیث نبوی نیز از آن سخن بمیان آمده است.[۱۱] بعنوان مثال زمانیکه ارباب، قسمتی از بردهٔ خود را آزاد می‌کند از آن پس برده بطور کامل آزاد بوده و میتواند بابت قسمت دیگر نفس خود با قیمتی عادلانه ارباب خود را جبران نماید.[۱۲] همچنین این مطلب در مورد خلیفه دوم عمر بن خطاب نیز گفته شده است که او پس از اینکه بدلیل افزایش قیمتها، قدرت خرید درهم کاهش یافت، ارزش جدیدی برای دیه وضع کرد.[۱۳] علاوه بر این اصطلاح قیمت عادلانه و یا قیمت منصفانه درنامه‌های حکومتی حضرت امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) نیز یافت می‌شود.[۱٤]

نکته دیگر آنکه فقهایی که قواعد اسلامی موجود پیرامون معاملات تجاری را استخراج کرده‌اند این مفهوم را در موارد متعددی مانند زمانیکه که جنس معیوبی فروخته می‌شود و یا در مورد غصب، مورد اجبار فرد محتکر برای فروختن کالاها، اجحاف در قیمت گذاری و مورد فروش رهینه (وثیقه) و غیره بکار برده‌اند.[۱۵] آنها عموماً بر این عقیده‌اند که قیمت عادلانه یک کالا قیمتی است که برای کالاهای مشابه کالای مورد نظر و در زمان و مکان مورد نظر پرداخت می‌شود. به همین دلیل است که آنان ترجیح می‌دادند، آنرا قیمت معادل یا«ثمن المثل» بنامند.[۱٦]

اگر چه اصطلاح قیمت عادلانه و منصفانه اصطلاحی است که در فقه اسلامی متداول بوده ولی ابن تیمیه فقیهی است که به این مفاهیم توجهی خاص مبذول داشته است.

البته لازم به ذکر است که برجسته سازی این مفهوم توسط ابن تیمیه نوعی تکامل بومی در فقه اسلامی بوده است و اندیشمندان اسکولاستیک تأثیر بسیار اندکی بر تکامل این مفهوم داشته‌اند.

هنگامیکه به بررسی مسائل مربوط به قیمتها در بحثهای ابن تیمیه می‌پردازیم به دو اصطلاح برمی‌خوریم که به کرات در این نوشته‌ها بکار رفته است؛عوض المثل یا جبران معادل، «ثمن المثل» یا قیمت معادل.

ابن تیمیه می‌گوید: «عوض المثل با استفاده از مثل یک شیء اندازه‌گیری و ارزیابی خواهد شد و این دقیقاً «جوهر عدل» محسوب می‌شود.[۱۷]

ابن تیمیه در جایی دیگر، بین دو نوع قیمت موجود یعنی قیمتهای غیر عادلانه وممنوع و قیمتهای عادلانه و جایز تفاوت قائل می‌شود. وی معتقد است که قیمت

المثل، قیمتی عادلانه محسوب میشود.[۱۸] به همین دلیل است که در آثار ابن تیمیه دو اصطلاح «عادلانه» و «مثل» بجای یکدیگر بکار می‌روند و این نکته، مطلبی است که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

بنظر ابن تیمیه، عوض المثل یا جبران عادلانه و ثمن المثل یا قیمت عادلانه دو اصطلاح مترادف و برابر نیستند بلکه درخواست جبران معادل یا عوض المثل زمانی مطرح می‌شود که بحث پیرامون عدم انجام تعهدات و وظایف اخلاقی و قانونی مرتبط با کالاها مطرح باشد. این حالت را می‌توان در موارد زیر در نظر گرفت:[۱۹]

۱. هنگامیکه مسؤولیت ایجاد ضرر و خسارت به نفوس، اموال، منافع و بکارت بر عهدهٔ شخص می‌باشد.
۲. هنگامیکه شخص، مجبور شود تا کالا یا منافع معادلی را بازپرداخت نماید و یا جبران خسارتی را که بر برخی از اعضای بدن وارد کرده را نماید.
۳. هنگامیکه از شخص خواسته شود تا قراردادهایی برای پرداخت خسارت بخاطر وارد ساختن عیب ونقصی بر جان و مال یک فرد منعقد سازد.

بعقیدهٔ ابن تیمیه همچنین در پرداخت دیون، عوض و وظایف مالی نیز می‌توان چنین اصولی را در نظر گرفت[۲۰] که برخی از آنها عبارتند از:

۱. عطایایی که از جانب والی به مسلمانان، ایتام و یا بعنوان وقف پرداخت می‌شود.
۲. جبرانی‌ای که عامل نماینده ملزم به پرداخت آن می‌شود.
۳. پاداش یا سودی که باید به شریک یا مضارب در قرارداد مشارکت یا مضاربه پرداخت شود.

مواردی که در بالا ذکر شد در واقع انواع و موارد معامله بشمار نمی‌روند بلکه همانطور که گفته شد موارد «جبران» یا «انجام تعهد» به شمار می‌آیند.

ابن تیمیه به هنگام تعریف عوض المثل چنین می‌گوید: «عوض المثل جبرانی است عرفی، در قبال مصرف و استفاده از جنسی خاص، همچنین اصطلاح عوض المثل به مواردی مانند قیمت «سعر» نیز برمی‌گردد.[۲۱]

وی همچنین ادامه می‌دهد: «زمانی می‌توان گفت که عوض صحیح و عادلانه چیزی پرداخت شده که پرداخت آن عوض براساس قیاس و ارزشگذاری جنس مورد نظر با جنس مشابه آن صورت گرفته باشد. این پرداخت در حقیقت پرداخت عادلانه و مورد قبول است».[۲۲]

چنین به نظر می‌رسد که مفهوم عوض عادلانه، مفهومی اساسی برای بحث پیرامون عدالت در جامعه و برای قضات محاکم بوده است. لازم به ذکر است که هدف از وضع قیمت عادلانه نیز در واقع فراهم کردن دستورالعملهائی برای زمامداران بود ولی این مفهوم بعدها در چارچوب مباحث اقتصادی نیز گسترش یافت.

البته باید تفاوتی اساسی بین مفهوم عوض المثل عادلانه از دیدگاه ابن تیمیه و مفهوم قیمت عادلانه از دید متفکرین اسکولاستیکی اروپایی قائل شد.

ابن تیمیه همچنین بین وجوه اخلاقی – شرعی و اقتصادی قیمت عادلانه تمایز قائل شده است. او در مورد اول اصطلاح «عوض المثل» و در مورد دوم اصطلاح «قیمت المثل» را بکار برده است که تمایز قائل شدن بین این دو مفهوم در آن دوران امری متداول نبوده است.

او می‌نویسد: این مفاهیم، مفاهیمی مغلق در نزد فقها است و نظرات متفاوتی بین فقها پیرامون ماهیت عوض المثل و جنس یا نوع و مقدار آن وجود دارد.»[۲۳]

از سوی دیگر از آنجا که مفهوم قیمت المثل مفهومی است شرعی لذا ابن تیمیه هنگام بحث پیرامون آن به بحث حداقل لازم شرعی و حد اعلای آن می‌پردازد. وی می‌گوید:

> «پرداخت عوض شیء برابر آن عدل واجب است و اگر مقدار پرداختی شخص بیشتر از مقدار معمول باشد این شخص احسان مستحب را انجام داده است ولی پرداختی کمتر از مقدار معمول، ظلم حرام می‌باشد. و به همین ترتیب در جهت عکس، انجام عملی برابر با عمل بدی که دیگری انجام داده در حقیقت عدل جایز است ولی اگر زیان وارده بیشتر از ظلم فرد مقابل باشد ارتکاب به نوعی اضرار محرم خواهد شد. ولی اگر زیان وارده کمتر از زیان اول باشد در واقع احسان مستحب خواهد بود.»[۲۴]

علاوه بر این ابن تیمیه در بحث پیرامون تفاوت بین قیمه المثل وعوض المثل چنین می‌گوید:

> «مقادیر تعیین شده درقراردادها به دو دسته تقسیم می‌شوند. اول مقادیری است که مردم با آن آشنایی دارند و به آن خو گرفته‌اند این نوع مقادیر بعنوان جبرانهای عادی شناخته می‌شوند. ولی نوع دیگر از مقادیر

وجود دارد که برای مردم شناخته شده نیست و در حقیقت «نادر» است این مقادیر ناشی از رغبت یا عوامل مختلف دیگری می‌باشند. این مقادیر را قیمت المثل نامیده‌اند.[۲۵]

از مباحث فوق می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که عوض المثل از دید ابن تیمیه پدیده‌ای نسبی و با دوام می‌باشد که ناشی از عرف و آداب مستقر در جامعه است درحالیکه قیمت المثل متغیری است که با عرضه و تقاضا مشخص شده و تحت تأثیر خواسته‌ها و رغبت‌های مردم قرار می‌گیرد.[۲۶]

نکته قابل توجه دیگر آنکه برخلاف عوض المثل، مسئله قیمت المثل زمانی مطرح می‌شود که خرید و مبادله‌ای حقیقی برای خرید یا فروش کالاها اتفاق افتاده باشد. ابن تیمیه در تعریف مورد فوق چنین می‌گوید: «قیمت المثل در حقیقت نرخی (سعر) است که درآن نرخ مردم مایلند تا کالاهای خود را به فروش برسانند و این قیمت بعنوان عوضی برای کالاهای مشابه و در زمان و مکان خاص پذیرفته شده است».[۲۷] ابن تیمیه در جاهای دیگری که به بحث «حسبه» پرداخته منظور خود از قیمت المثل را بصورتی دقیقتر بیان می‌کند و معتقد است که این قیمت بوسیلهٔ نیروهای آزاد عرضه و تقاضا مشخص می‌شود. بعنوان مثال، وی هنگامیکه به بحث تغییرات در قیمت بازار می‌پردازد، می‌گوید:

> «در شرایطی که مردم خرید و فروش کالاهای خود را به شکلی متعارف انجام دهند و هیچ نوع بی‌عدالتی رخ ندهد در این هنگام اگر افزایشی درقیمت اتفاق بیفتد که عامل آن کمبود کالاها (کاهش عرضه) یا افزایش جمعیت (افزایش تقاضا) نباشد، چنین افزایش قیمتی از جانب خداوند صورت گرفته است. در این هنگام اگر فروشنده را مجبور به فروش کالای خود در قیمت خاصی بنمائیم در حقیقت تحمیلی نابجا و بنا حق صورت گرفته است.[۲۸]

عبارت «به شکل متعارف و بدون هیچ گونه بی‌عدالتی» که توسط ابن تیمیه بکار برده شده اشاره به این مطلب دارد که قیمت المثل باید قیمتی رقابتی بوده و هیچ‌گونه فریبکاری در کار نباشد زیرا این قیمت در بازاری رقابتی شکل می‌گیرد و فقط با فریبکاری است که می‌توان دراین بازار قیمتهای بالا وضع کرد. از اینجا می‌توان به تفاوت عمده بین مفهوم قیمت المثل از دید ابن تیمیه و مفهوم قیمت عادلانه از دید متفکرین اسکولاستیک که در واقع همان قیمت رقابتی نرمال است پی

برد. اما ابن تیمیه از اندیشه‌های متفکرین اسکولاستیک عموماً و «سن توماس آکویناس، خصوصاً، فراتر رفته و پیشنهاد می‌کند که قیمت المثل در جایی که فرد و بازاری وجود ندارد تعیین می‌شود. وی با در نظر گرفتن چنین وضعیتی در حقیقت، ارزش ذاتی یک شیء را به خریدار و فروشنده نشان می‌دهد.[۲۹] همانگونه که در بالا نیز متذکر شدیم، سن توماس آکویناس این مفهوم را به درستی در نیافته است. در قسمت‌های بعد هنگامیکه به بحث تنظیم قیمت از سوی مسؤولین می‌پردازیم، بیشتر به این بحث خواهیم پرداخت.

مفهوم دستمزدهای عادلانه یا «اجرت المثل»

اصطلاح «اجرت المثل» اصطلاحی است نزدیک به قیمت عادلانه وآکویناس در آثار خود تنها اشاره ای که به مفهوم دستمزد دارد آنست که دستمزد عادلانه نیز از قواعدی شبیه به قیمت عادلانه تبعیت می‌کند.[۳۰] ما در بررسی‌هایی که در دکترینهای اقتصادی قرون وسطی انجام داده‌ایم هیچ بحث دقیقی پیرامون مفهوم دستمزد عادلانه نیافته‌ایم.

بطور خلاصه می‌توان گفت که فیلسوفان قرون وسطی وقتی اصطلاح دستمزد عادلانه را بکار می‌بردند منظورشان، نرخ حق‌الزحمه‌ای بود که باعث می‌شد تا کارگران در شرایطی که درآن هستند دارای دستمزدی در حد مکفی باشند.[۳۱]

از سوی دیگر تحلیلهای تفصیلی پیرامون این مسأله را می‌توان در آثار ابن تیمیه یافت. او هنگام اشاره به این مسأله در اصل اشاره‌ای به قیمت گذاری در بازار نیروی کار (تسعیر فی العمل) دارد و از آن بعنوان «اجرت المثل» یاد می‌کند.[۳۲]

علاوه برقیمتها، اصول اساسی و تعاریف کامل کمیت و کیفیت نیز در آثار ابن تیمیه وجود دارد او معتقد است: هنگامیکه دستمزدها و قیمتها نامشخص و نامطمئن بوده و یا قابل رویت نمی‌باشند و یا اینکه نوع آنها مشخص نیست در این هنگام نوعی عدم اطمینان و قمار پیش می‌آید[۳۳] (لازم به یادآوری است که در آن ایام، دستمزدها و قیمتها بصورت جنسی پرداخت می‌شد.)

ازآنجا که «اجرت المثل» و قیمت المثل مسائلی هستند که تحت یک قاعده قرار می‌گیرند، لذا می‌توان گفت کارگری که دستمزد دریافت می‌کند، مجاز است تا در شرایط متعارف و از طریق چانه زنی با کارفرما به نوعی دستمزد دست یابد و این بدان معناست که نیروی کار همانند کالایی است که از همان قوانین اقتصادی عرضه و تقاضا تبعیت می‌کند، همچنین در شرایطی که بازار غیر رقابتی است،

اجرت المثل نیز مانند قیمت المثل ثابت خواهد بود. بعنوان مثال اگر مردم، نیازمند خدمات زارعین، تولید کنندگان منسوجات یا کارگران ساختمانی بوده و این گروه آمادگی ارائه خدمات خود را نداشته باشند در اینصورت زمامداران ممکن است که دست به تثبیت اجرت المثل بزنند تا اینکه کارفرمایان از یکسو نتوانند دستمزد کارگران را کاهش دهند و از سوی دیگر کارگران نیز متقاضی دستمزدی بالاتر از سطح دستمزد عادلانه نگردند.[۳۴]

علاوه بر این مسأله چگونگی تعیین اجرت المثل مسأله‌ای است که ابن تیمیه در فتاوای خود بدان پاسخ گفته است، او می‌گوید:

«اگر«اجرت المسمی» مقرر شده باشد اجره المثل نیز بر حسب اجرت المسمی (اجرت مظنه‌دار) تعیین می‌شود، بدین معنا که دو طرف معامله مانند موارد فروش و استخدام اجیر، ثمن المسمی را مانند اجرت المثل مقرر می‌دارند.»[۳۵]

اصولی که بدان پرداختیم همچنانکه در مورد افراد صادق است در مورد حکومت نیز صدق می‌کند، بدین صورت که اگر حکومت بخواهد دست به تعیین دستمزدها بزند و یا اینکه اگر دو طرف معامله قبلاً دستمزد کار را تعیین نکرده باشند در این هنگام بر دو طرف لازم است یا دستمزدی را بر حسب توافق و صلح تعیین نمایند و یا دستمزدی را تعیین کنند که درشرایط نرمال در مورد کارهای معادل و از نوع آن معمولاً تعیین می‌شود. همچنین مباحث فوق، هنگامیکه کالاهای بسیار زیادی بدون ذکر قیمت به فروش می‌رسند نیز صدق می‌کند. در این هنگام فروشنده و خریدار در سطح قیمتی توافق می‌کنند که بصورت متعارف در مورد کالاهای از نوع آن پرداخت می‌گردد.

سود عادلانه

ابن تیمیه تعریف قابل توجهی پیرامون سود و حقوق فروشنده نسبت به آن بدست می‌دهد. او می‌گوید:

«فروشندگان سود خود را در حد متعارف (الربح المعروف) و بدون وارد آوردن هر گونه خسارتی برخود و منافع خریداران، بدست می‌آورند.»[۳۶] البته مباحث مطرح شده از سوی ابن تیمیه مانند مباحث دیگر اندیشمندان آن دوره مباحثی دقیق نمی‌باشند و از آنجاکه، سود، بخشی از قیمت است لذا، تحلیلهای ابن تیمیه پیرامون آن به همراه تحلیلهای قیمت مطرح شده است.

البته در پرتو تعریف قیمت عادلانه است که سود عادلانه بعنوان سودی متعارف تعریف میشود که معمولاً با تجارتی از همان نوع بدست می‌آید و هیچ گونه زیانی به دیگران وارد نمی‌سازد. البته ابن تیمیه هیچ استدلالی پیرامون نرخ سود غیر متعارف و یا غبن فاحش در هنگامیکه مردم از شرایط بازار ناآگاه می‌باشند، ارائه نمیکند.[۳۷] او می‌نویسد:

«فردی که کالای خود را به امید کسب درآمد و تجارت با آن در آینده عرضه می‌دارد، برای اینکار مجاز خواهد بود اما چنین فردی اجازه ندارد که از افراد «محتاج» سودی بالاتر از «ربح متعارف» بگیرد. یعنی او مجاز نیست که به خاطر صرف نیاز شخص، قیمتی بالاتر از قیمت معمولی برای وی وضع کند.[۳۸] ابن تیمیه می‌افزاید: «تاجر نباید از فرد ناآگاه سودی بالاتر از دیگران دریافت کند. به همین صورت، اگر فرد محتاج که برای برآورده ساختن نیازهای خود متقاضی کالایی می‌شود (با تقاضایی کاملاً بی‌کشش) و به فروشنده‌ای مراجعه می‌کند، فروشنده نمی‌تواند از وی سودی بالاتر دریافت کند بلکه سود دریافتی از او باید برابر با سود دریافتی از دیگر افرادی باشد که محتاج نیستند.»

ابن تیمیه برای اثبات گفته‌های خود به فرمایشی از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند که ایشان می‌فرمایند: فروش کالا به فرد محتاجی که از احتیاج او سوء استفاده شود ممنوع است. وی می‌افزاید: «اگر نیاز شخص از نوع نیازهای اساسی مانند خوراک و پوشاک باشد، فروشنده می‌تواند با قیمت منصفانه‌ای کالا را به وی بفروشد (قیمت متعارف). علاوه بر این افراد نیازمند جائزند که کالای خود را بدون اختیار فروشنده با قیمتی متعارف دریافت کنند و این گروه از افراد فقط ملزم به پرداخت آن قیمت متعارف نیز خواهند بود.»[۳۹]

البته ابن تیمیه با این فکر، معتقد به این نیست که هر شخص می‌تواند کالای مورد نیاز خود را برداشته و قیمت آن را به فروشنده بپردازد بلکه وی معتقد است که، اشخاص ممکن است مطالبه تنظیم قیمتها از سوی زمامداران را نمایند و در این هنگام بر زمامداران لازم است که از اقتدار خود برای تنظیم قیمتها استفاده نمایند. یکی از اظهار نظرهای ابن تیمیه دلالت میکند که سود بعنوان مخلوق همزمان سرمایه وکار قلمداد میشود فلذا صاحبان هریک از ایندو عامل تولید می‌توانند سهمی از سود بدست آمده را بخود اختصاص دهند. با در نظر گرفتن نظرات ابن

تیمیه پیرامون موضوع سود، باید سود را با توجه به شرائط متعارف و مورد قبول بین دو طرف معامله یعنی بین کسیکه نیروی کار خود را سرمایه گذاری کرده و کسیکه پول خود را در میان نهاده است تقسیم کرد ابن تیمیه در این خصوص می‌گوید:

«بخاطر اینکه سود، افزایشی است که عامل آن نیروی کار و سرمایه سرمایه‌گذار می‌باشند لذا توزیع این سود نیز باید براساسی سهم هر یک از عوامل در این افزایش محاسبه گردد.[۴۰]

ارتباط این مفاهیم و ایده‌ها با واقعیات جامعه

در واقع هدف اساسی از وضع قیمتهای عادلانه و دیگر مفاهیم مرتبط با آن، برقراری عدالت در رفتار جمعی افراد و دیگر ارتباطات بین اعضای جامعه بوده است. همچنین هدف دیگری که از این نظریات در نظر گرفته شده این است که زمامداران را قادر سازد تا با استفاده از این دستور العملها مردم را در مقابل هر گونه استثماری حمایت نمایند. از سویی دیگر، رسیدن به تمامی این اهداف مردم را قادر می‌سازد تا به راحتی وظایف اخلاقی ومالی خود را انجام دهند .

از سوی دیگر منظور از عدالت برای فروشندگان آنست که این گروه نباید به زور قیمتی را پذیرا باشند که آنها را از سود نرمال محروم می‌سازد. ابن تیمیه هنگام بحث پیرامون این موضوع اظهار میدارد:

«از آنجائیکه افراد، صاحب چیزهایی می‌باشند که در اختیار آنهاست لذا هیچ کسی نمی‌تواند چه بصورت جزئی یا کلی این قدرت را از آنان سلب نماید مگر اینکه این عمل با توافق کامل خود آنها صورت بگیرد.[۴۱] همچنین مجبور ساختن فرد به فروش چیزیکه از لحاظ قانونی ملزم به فروش آن نیست و یا تحمیل فرد برای انجام عملی که از نظر قانونی ملزم به انجام آن نباشد، در حقیقت نوعی بی عدالتی است که بی‌عدالتی نیز ظلم بوده و حرام می‌باشد.»[۴۲] اما اگر دلیلی برای مجبور ساختن فرد به فروش کالا وجود دارد بطوریکه بدون این فشار و زور، شخص وظایف خود را انجام نمی‌دهد در اینصورت باید وی را مجبور ساخت که کالای خود را با «قیمت المثل» به فروش برساند تا از این طریق، دیگران نیز منافعی کسب نمایند.[۴۳]

ابن تیمیه در بحثی مربوط به طرف خریدار مثالی را مطرح می‌سازد مبنی براینکه: اگر شخصی بنا به مسئولیت دینی خود نیازمند کالایی به عنوان وسیله انجام

یک سفر واجب مثل زیارت حج باشد، این شخص باید کالا را به قیمت المثل خریداری نماید و بر او جائز نیست که به بهانه بالا بودن قیمت کالای مزبور از خرید آن صرفنظر نماید.[٤٤]

ابن تیمیه مثال دیگری نیز به این مضمون آورده است: «فردی که مسؤول پرداخت هزینه دیگران می‌باشد- مثل شوهر برای همسرش یا فردی که با تصریح قانون مسؤولیت برآورده ساختن نیازهای بستگان نزدیک خود را دارد- حق ندارد (البته با این فرض که قیمت جاری همان قیمت المثل می‌باشد) کالای با کیفیت پایین را به بهانه اینکه قیمتها در سطح بالایی قرار دارند، خریداری نماید.[٤٥]

نکته قابل توجه آنکه مباحثی که بدان پرداخته شد مباحثی هستند که به تناوب در آثار ابن تیمیه به چشم می‌خورند. مثلاً اگر فردی به دلیل سفاهت و یا همانند آن نتواند حق حاکمیت بر اموال و دارائیهای خود را اعمال نماید در اینصورت فرد امینی بعنوان متولی، وظیفه خرید و فروش کالاهای وی با قیمت عادلانه را انجام می‌دهد.[٤٦] همچنین اگر در بحث پیرامون قیمت و دستمزد، اختلافی بین دو طرف قرارداد ایجاد شود در آن صورت «قیمت المثل» قیمتی است که برای چنین شرائطی منظور شده است.

از سوی دیگر کاربرد و آثار «اجرت المثل» مانند «قیمت المثل» می‌باشد. زیرا هدف اساسی از بکار بردن اجرت المثل آنست که منافع کارگر و کارفرما تأمین گشته و هیچ یک از طرفین نیز طرف دیگر را استثمار نکند؛ و همین امر نیز میتواند کمک شایانی در جهت حل اختلافات صنعتی نماید. بعنوان مثال ابن تیمیه می‌نویسد:

> «اگر کارفرمایی با استفاده از فریبکاری،کارگری را با قیمتی پایینتر از قیمت معمولی استخدام نماید بطوریکه هیچ فرد دیگری با این قیمت به کار نمی‌پردازد، در اینصورت کارگر حق دارد که تقاضای اجرت المثل نماید.»[٤٧] مثال دیگری که ابن تیمیه می‌آورد اینست که: «اگر کارگری وظایف محوله خود را بطور کامل انجام ندهد نمی‌تواند تقاضای دستمزد کامل توافقی را داشته باشد اما با این وجود بر کارفرما لازم است که دستمزد وی را براساس کاری که انجام داده پرداخت نماید.»[٤٨]

علاوه بر این «دستمزد عادلانه» مفهومی است که در مواردی مانند فسخ قراردادهای استخدام نیز بکار می‌رود. ابن تیمه هنگام اشاره به جامعه نُصَیریه که

معمولاً در کنار دشمنان اسلام قرار داشتند و هیچگاه مورد اطمینان مسلمین نبودند می‌گوید: «در هنگام ابطال قراردادهایی که با این دشمنان بسته می‌شود، اگر قراردادهای منعقده اساساً معتبر باشند باید دستمزد توافق شده پرداخت گردد. یعنی به عبارت دیگر لازم است که اجرت المثل به آنها پرداخت شود».[۴۹] دولت نیز باید شرائطی را فراهم آورد که این اصول در آن مراعات شود و چنانچه قصد داشته باشد که قیمت‌ها را تثبیت نماید باید در قیمت‌های عادلانه صورت دهد.[۵۰]

مکانیسم بازار

ابن تیمیه درک روشنی از چگونگی تعیین قیمت، در بازار آزاد و با استفاده از نیروهای عرضه و تقاضا داشته است. او می‌گوید:

> «افزایش و یا کاهش قیمتها تنها به دلیل بی‌عدالتی و ظلمی که برخی از افراد مرتکب می‌شوند اتفاق نمی‌افتد بلکه گاهی اوقات عدم کارایی در تولیدات و یا کاهش واردات کالاهای مورد تقاضا نیز از جمله دلایلی هستند که باعث افزایش یا کاهش قیمتها می‌گردند.
>
> به همین ترتیب اگر میل به استفاده از کالایی افزایش یابد قیمت آن نیز افزایش می‌یابد. از سویی دیگر اگر امکان دسترسی به کالا افزایش و میل به استفاده از آن نیز کاهش یابد در اینصورت شاهد کاهش قیمتها خواهیم بود. این کمیابی و یا وفور کالاها ممکن است به دلیل رفتار افراد نباشد و یا بعبارتی دارای منشأ عدم تعادل از طرف افراد نباشد و در حقیقت ممکن است دارای منشأ الهی بوده و خداوند قادر متعال باعث شده باشد تا این نوع تمایلات و خواسته‌ها در قلوب افراد ایجاد شود.»[۵۱]

از عبارات فوق می‌توان دریافت که در زمان ابن تیمیه عقیده عمومی بر این بوده که بی‌عدالتی و اعمال ناصحیح فروشندگان است که باعث افزایش قیمتها می‌گردد. همچنین ابن تیمیه عبارتی با این مضمون بکار برده که «ظلم باعث بی‌عدالتی می‌گردد». معنای این عبارت آن است که فروشندگان با انجام کارهایی باعث عدم رقابت در بازار می‌گردند. البته ابن تیمیه معتقد است این استدلالها از نوعی نیست که برای همیشه دارای صحت باشند بلکه عوامل اقتصادی نیز وجود دارند که باعث افزایش و یا کاهش قیمتها می‌گردند که نقش نیروهای بازار در این مقوله از اهمیت خاصی برخوردار است.

ابن تیمیه هنگام بحث پیرامون «عرضه» به دو نوع عرضه اشاره دارد:

۱. تولید محلی
۲. واردات کالاهای تقاضا شده (ما یخلق او یجلب من ذلک المال المطلوب).
«طلب» که ریشهٔ کلمه مطلوب می‌باشد معادل کلمه انگلیسی «تقاضا»(Demand) است.

او همچنین هنگام بحث پیرامون تقاضا، کلمه «رغبة فی الشیئ» را بکار می‌برد که به معنای میل به چیزی مثل کالا می‌باشد. علاوه بر این نیاز یا «سلیقه»، یکی از تعیین کننده‌های اصلی ومهم تقاضا بوده و درآمد نیز از دیگر تعیین کننده‌های آن می‌باشد که ابن تیمیه آنها را ذکر کرده است.

در توصیف ابن تیمیه، تغییر در عرضه- که دیگر نیروی موجود در بازار در کنار تقاضا می‌باشد- در حقیقت افزایش یاکاهش دسترسی به کالاها می‌باشد. او قبلاً دو منبع اصلی عرضه که تولیدات محلی و واردات می‌باشد را ذکر کرده است. مباحثی را که ابن تیمیه در بالا مطرح ساخته در واقع اشاره به انتقال توابع عرضه و تقاضا دارد بدون اینکه وی چنین اصطلاحاتی را بکار برده باشد. این انتقال یعنی با فرض ثابت بودن عوامل دیگر، با افزایش تقاضا یا کاهش عرضه در سطح قیمتی ثابت یا بالعکس کاهش تقاضا یا افزایش عرضه در سطح قیمتی ثابت صورت می‌گیرد. او در تحلیل خود دو نوع تغییر را بطور یکجا خلاصه کرده است. بی‌تردید اگر کاهش در عرضه همزمان با افزایش در تقاضا باشد، افزایش بیشتر قیمت نمایان خواهد شد. عکس این مطلب نیز صادق است. اما لزوماً اینگونه نیست که هر دو تغییر توأماً اتفاق بیفتد. اگر تنها یکی از عوامل عرضه و تقاضا نیز تغییر کند نتیجه مربوطه اتفاق خواهد افتاد. بعنوان مثال؛ اگر تقاضا کاهش یافته و عرضه ثابت بماند، قیمتها کاهش خواهد یافت و بالعکس. نکته جالب توجه آنست که در نوشته‌های ابن تیمیه تمامی احتمالات فوق در نظر گرفته شده است. او همچنین در کتاب خود با عنوان « الحسبة فی الاسلام» تغییر در عرضه و تقاضا را بصورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهد. او میگوید:

«اگر مردم، کالاهای خود را بدون هیچ گونه بی‌عدالتی و در طریقی صحیح بفروش برسانند و در همان حال افزایش قیمتی نیز به دلیل کاهش عمومی کالاها (قلة الشایع) یا افزایش جمعیت (کثرة الخلق) اتفاق بیفتد در اینصورت این افزایش قیمت از جانب خدای متعال صورت گرفته است.»[۵۲]

ابن تیمیه در این عبارت، افزایش قیمت را نتیجه «کاهش کالاها» یا «افزایش جمعیت» می‌داند. کاهش کالاها را می‌توان همان کاهش عرضه و افزایش جمعیت را همان افزایش تقاضا در نظر گرفت. افزایش قیمتی که بدلیل کاهش عرضه یا افزایش تقاضا اتفاق می‌افتد بعنوان فعل خدای متعال در نظر گرفته شده تا نشان دهد که ماهیت مکانیسم بازار، غیر شخصی است.

ابن تیمیه برای تمایز قائل شدن بین افزایش قیمتها بدلیل عملکرد نیروهای بازار و بی‌عدالتیهایی مانند احتکار، قائل به حق تنظیم قیمتها برای زمامداران می‌باشد.

لازم به ذکر است که اگر چه ابن تیمیه در مباحث مطرح شده به تحلیل اثر انتقال منحنی‌های عرضه و تقاضا پرداخته ولی وی هیچ بحثی پیرامون حرکت برروی منحنی‌های عرضه و تقاضا مطرح نساخته است، او فقط در قسمتی از کتاب «الحسبه» خود دیدگاههای فقیهی بنام عبدالولید (۱۰۸۱- ۱۰۱۳میلادی) را مطرح ساخته که معتقد است: تثبیت قیمتها از سوی مقامات دولتی در سطحی که هیچ سودی عاید فروشنده نشود باعث اختلال در قیمتها می‌گردد و همچنین این عمل باعث می‌شود که فروشندگان به پنهان کردن کالاهای خود بپردازند که درنهایت ثروت مردم از بین می‌رود.[۵۳] از سوی دیگر آگاهی از این مطلب که افزایش عرضه باعث کاهش قیمتها می‌گردد، ابن تیمیه را در زمرهٔ کسانی قرار می‌دهد که پی به وجود ارتباط مستقیم بین قیمت و عرضه برده بودند. ابن تیمیه همچنین در بخش دیگری از فتاوای خود،[۵٤] شماری از عوامل را ذکر می‌کند که تقاضای کالاها و در نتیجه قیمت کالاها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، این عوامل عبارتنداز:

۱. امیال مردم (رغبت) متفاوت بوده و دارای گوناگونی مختلفی می‌باشد. این میل و رغبت با توجه به شرایطی مانند وفور و یا کمیابی کالاهای مورد تقاضا فرق می‌کند، یعنی کالایی که کمیاب است بسیار بیشتر از کالائی که به وفور یافت می‌شود، مورد میل و رغبت مردم قرار می‌گیرد.
۲. همچنین این میل و رغبت با توجه به تعداد متقاضیان نیز تفاوت می‌کند. اگر تعداد افراد متقاضی یک کالا بسیار زیاد باشد، قیمت آن افزایش می‌یابد و بالعکس.
۳. از سوی دیگر میل به یک کالا با توجه به شدت و یا ضعف نیاز به آن کالای خاص و یا اندازهٔ نیاز یعنی بزرگ یا کوچک بودن آن نیز در تغییر

است، اگر نیاز به کالا بزرگ و قوی باشد آنگاه افزایش قیمتی که رخ خواهد داد بزرگتر از حالتی خواهد بود که این نیاز، کوچک و ضعیف است.

٤. قیمت کالاها با توجه به کیفیت مشتری نیز فرق می‌کند یعنی به کیفیت فرد طرف معامله یا خریدار نیز بستگی دارد. اگر فرد طرف معامله، ثروتمند و خوش پرداخت و خوش حساب باشد می‌توان از وی قیمتی پائینتر نسبت به شخصی که معمولاً در پرداخت دیون خود عاجز می‌ماند یا با تأخیر پرداخت می‌کند و یا گاهی منکر بدهی خود می‌شود را مطالبه نمود.

٥. قیمت کالای مورد نظر همچنین به پول پرداختی در مبادله نیز بستگی دارد. اگر پول پرداختی «نقد رایج» باشد قیمت کالا پایینتر از زمانی خواهد بود که پول مورد مبادله از رواج کمتری برخوردار می‌باشد مثل درهم و دینار که امروزه در شهر دمشق رواج دارند در حالیکه پول اصلی رایج درهم می‌باشد.

٦. هدف یک قرارداد، مالکیت طرفین قرارداد می‌باشد. اگر پرداخت کننده قادر به پرداخت بوده و انتظار برود که این وظیفه خود را انجام دهد، با این کار هدف یک قرارداد متحقق شده است؛ و این حالت دقیقاً عکس حالتی است که شخص، یا قادر به پرداخت نمی‌باشد و یا در انجام وظیفه خود قابلیت اعتماد لازم را دارا نیست. درجات توان پرداخت و قابلیت اعتماد نیز متفاوت است. این مسائل در حالاتی مانند خریدار و فروشنده، موجر و مستأجر و عروس و داماد نیز صدق می‌کند. در هنگام فروش، گاهی جنس مورد معامله در دسترس است و گاهی در دسترس نیست. در حقیقت قیمت کالایی که در دسترس می‌باشد پایینتر از کالایی است که در دسترس نیست، همین مسأله در مورد خریدار نیز صادق است، بدین صورت که گاهی خریدار به دلیل داشتن پول نقد کافی می‌تواند پرداخت خود را به سرعت انجام دهد ولی گاهی به دلیل کمبود نقدینگی مجبور است که یا پولی قرض کند و یا اینکه کالای خریداری شده را دوباره به فروش برساند تا از این طریق بتواند بدهی خود را پرداخت نماید. درحالت اول قیمت کالا پایینتر خواهد بود.

همانگونه که پیشتر نیز ذکر شد، ابن تیمیه هنگام بحث پیرامون «تقاضا»، واژه «میل و رغبت» را بکار می‌برد. در اینجا باید به این نکته توجه داشت که او از بکار بردن کلمه «میل و رغبت» چیزی بیش از ریشه کلمه مطلوب یعنی «طلب» و اسم فاعل آن که طالب (متقاضی) می‌باشد، مد نظر دارد. ابن تیمیه هنگامی که علل افزایش و کاهش قیمتها را بررسی می‌کند تمامی عوامل اقتصادی و غیر اقتصادی و همچنین شخصی و جمعی را همزمان مد نظر قرارداده است. برای اینکه بتوان گفت، کالای کمیاب بسیار قویتر از کالایی که به وفور یافت می‌شود مورد میل و رغبت مردم قرار می‌گیرد، باید پذیرفت که عرضه و تقاضا وابسته به یکدیگر می‌باشند که درست نیست. ابن تیمیه عموماً به کشف این واقعیت روانشناختی رسیده بود که، برخی از افراد هنگامیکه با کمبود عرضه مواجه می‌شوند انتظار دارند تا عرضه آن در آینده بسیار بیشتر کاهش یابد به همین دلیل تقاضای آنان برای این کالای خاص و در زمان فعلی افزایش پیدا خواهدکرد.

از سوی دیگر افزایش در تعداد متقاضیان یک کالا و در نتیجه افزایش قیمت آن کالای خاص، پدیده‌ای است اقتصادی و یکی از مواردی است که تغییر در توابع تقاضای بازار را باعث می‌شود. علاوه براین حجم و اندازه نیاز که مفهومی متمایز از شدت نیاز است اشاره به جایگاه یک کالای خاص در سبد کالاهای مورد نیاز مصرف کننده دارد. اگر چنین تعبیری درست باشد، ابن تیمیه کسی است که شدت نیاز را که اهمیتی نسبی در نیازهای مصرفی کل را دارا است با قیمتهای بالا مرتبط ساخته است. عکس مطلب نیز صادق است. بدین معنا که شدت کم نیاز که همراه باعدم اهمیت در نیازهای مصرفی فرد می‌باشد خود به عنوان عاملی برای قیمتهای پایین کالاها محسوب خواهد شد.

نکته دیگری که ابن تیمیه بدان اشاره دارد مربوط به فروش نسیه است. مبحث یاد شده ارتباط چندانی با تحلیل قیمتهای بازار ندارد ولی زمانیکه فروش نسیه بعنوان قاعده کلی شخص فروشنده می‌شود و این فروشنده ملزم می‌شود که عدم اطمینانهای موجود در زمینه پرداخت را هنگام محاسبه قیمتها به حساب آورد؛ در اینصورت می‌توان تحلیل فوق را نوعی تحلیل قیمتهای بازار در نظر گرفت.

همچنین این نکته که قیمتهای فروش، هنگامیکه یک سکه رایج مورد استفاده قرار می‌گیرد متفاوت با حالتی است که سکه‌های غیر رایج مورد استفاده قرارمی‌گیرند، در حقیقت اشاره‌ای است به شرایط خاص پولی شهر دمشق درآن

زمان، دلیل این امر هم آنست که در آن دوران مقدار آلیاژ به کار رفته در سکه‌های طلا افزایش یافته بود و یا اینکه تغییرات زیادی در نسبت دینار و درهم بوجود آمده بود. لازم به ذکر است که نصیر محمد بن خلاوون تا پایان حکومت خود مردم را از هرگونه خرید و فروش طلا منع کرده بود، به گونه‌ای که همه مردم ملزم شده بودند تا طلاهای خود را به ضرابخانه برده و در مقابل آن درهم دریافت دارند. همچنین این عمل ممکن است بدین دلیل صورت گرفته باشد که قیمتهای نسبی درآن دوره برحسب دینار طلا بالاتر رقم می‌خورد.

نکته ششم که حالتی خاص می‌باشد و میگوید برای کالاهایی که بنحو فوری و آسان در دسترس می‌باشد قیمتهای پایین و برای کالاهایی که بفوریت در دسترس نیست قیمتهای بالا در بازار پرداخت می‌شود، را می‌توان چنین تفسیر نمود: که برای کالاهایی که به سختی به دست می‌آیند یک پرداخت بالنسبه مازاد نیز صورت می‌گیرد. ابن تیمیه همچنین در نکته چهارم نیز حالتی را در نظر می‌گیرد که درآن قیمت در پرداخت مدت دار و نسیه بالاتر از قیمت در پرداخت نقد میباشد.

در نهایت می‌توان گفت این مباحث مطرح شده از سوی ابن تیمیه،نشان دهندهٔ سهم شایان ذکر وی در تحلیل‌های اقتصادی است و همچنین باید به این نکته اشاره داشت که وی نسبت به مسأله تأثیر عرضه و تقاضا بر قیمت آگاهی کامل داشته است.

تنظیم قیمت

ابن تیمیه پا را از تحلیل قیمت عادلانه و مکانیسم بازار فراتر نهاده و به بحث تفصیلی پیرامون سیاست کنترل قیمت‌ها توسط دولت می‌پردازد. همانطور که بعداً خواهیم دید هدف از تنظیم قیمت، رسیدن به قیمت منصفانه وتوانمند کردن مردم در تأمین نیازهای اساسیشان می‌باشد. ابن تیمیه همچنین بین دونوع «تثبیت قیمت عادلانه و معتبر و غیر عادلانه و نامعتبر» تمایز قائل می‌شود.[۵۵] همانگونه که قبلاً نیز مشاهده کردیم، تثبیت قیمت غیر عادلانه و نا معتبر، حالتی است که در آن افزایش قیمت در پرتو تعامل آزادانه نیروهای بازار رقابتی – یعنی کمبود عرضه و افزایش تقاضا – رخ داده است.

اگر چه ابن تیمیه هیچگاه بوضوح اصطلاح «رقابت» و شرایط رقابت کامل را در جایی ذکر نکرده است ولی با نگاه به دیدگاه وی در بحث عملکرد بازار که در

قسمتهای مختلف کتاب الحسبه وی وجود دارد می‌توان دریافت که او حداقل برخی از شرایط رقابت کامل را در ذهن داشته است.

بعنوان مثال، او درجایی می‌نویسد: «اجبار مردم به فروش کالاهایی که مجبور به فروش آن نیستند و یا محدود کردن آنان از فروش کالاهایی که مجاز به فروش آن می‌باشند، نوعی بی عدالتی است و بی‌عدالتی نیز خلاف قانون است.»[۵۶]

این عبارت بدان معنا است که مردم آزادند تا وارد بازار شده و از آن خارج شوند. علاوه بر این ابن تیمیه معتقد به از بین بردن عوامل ایجاد انحصار در بازار بوده و لذا مخالف هر گونه تبانی بین گروههای مختلف خریدار و فروشنده و افراد حرفه‌ای می‌باشد.[۵۷]

او همچنین تأکید خاصی نیز بر شناخت بازار و کالاها داشت؛ چرا که عقد قرارداد فروش بستگی به رضایت طرفین دارد و «رضایت زمانی بدست می‌آید که شناخت و اطلاعات کافی وجود داشته باشد.»[۵۸] ابن تیمیه با محکوم کردن هر نو فریبکاری در تولید و ارائه کالاها، تولید کنندگان را به تولید کالاهای همگن و استاندارد تشویق می‌کند.[۵۹] او همچنین فهم واضحی از بازار منظم و با رفتار درست داشت، بازاری که به اعتقاد او صداقت و اعمال منصفانه و آزادی انتخاب از مشخصه‌های ضروری آن می‌باشد.

ابن تیمیه در مواقع ضروری مانند قحطی به دولت پیشنهاد می‌کند که دست به تثبیت قیمت زده و فروشندگان را مجبور به فروش کالاهای ضروری مانند مواد غذایی نماید. او می‌گوید: «بر زمامداران لازم است که در هنگام نیاز مردم، فروشندگان را مجبور به فروش کالایشان به قیمتی منصفانه نمایند. بعنوان مثال؛ هنگامیکه فروشنده دارای مازاد مواد غذایی بوده و در همان حال مردم با گرسنگی مواجه می‌باشند، باید چنین فردی مجبور به فروش کالای خود با قیمتی عادلانه گردد.»[۶۰] بعقیده ابن تیمیه اگر دلیل کافی برای اجبار فرد به فروش کالایش وجود ندارد چنین اجبار کردنی غیر مجاز است ولی اگر ادله کافی وجود داشته باشد می‌توان وی را مجبور به انجام این عمل ساخت.[۶۱]

از سوی دیگر در هنگام تثبیت قیمت باید بین تجار محلی که کالا را در انبارهای خود نگه می‌دارند و عرضه کنندگان بیرونی آن کالا تفاوت گذاشت چرا که در مال التجاره عرضه کنندگان بیرونی نمی‌توان دست به تثبیت قیمت زد ولی می‌توان از آنها خواست که کالای خود را مانند سایر واردکنندگان هم قطار خود به

فروش برسانند.[۶۲] کنترل قیمت ممکن است اثر معکوسی بر عرضهٔ کالاهای وارداتی داشته باشد اما این کنترل قیمت بر کالاهای محلی ضرورتاً زیانی بر فروشندگان محلی وارد نخواهد ساخت. اقتصاددانان معاصر نیز با این نکته موافقند که در شرایط اضطرار مانند قحطی و غیره، تنظیم قیمت موثرتر و موفق‌تر از دیگر راهکارها می‌باشد. بعنوان مثال اقتصاددان معاصر، پل ساموئلسون می‌نویسد: دراینگونه حالات میهن دوستی از طریق تشویق مردم به انجام اعمال فداکارانه موثرتر از سایر روش‌ها است تا آنها روز به روز با شرایط نامناسبتری مواجه شوند»[۶۳] او ادامه می‌دهد:

«چنین معیارهای اضطراری صرفاً در حالات اضطرار به خوبی کار می‌کند و در بلندمدت باعث زیانها و آثار سوئی می‌گردد. لذا اقتصاددانان مایلند که در فقط زمانهای اضطرار، چنین اقداماتی را تجویز کنند ولی برای شرایط صلح آنرا نمی‌پسندند.»[۶۴]

نقصهای بازار

ابن تیمیه جدای از مواقعی مانند خشکسالی و جنگ، اعمال سیاست تثبیت قیمت توسط دولت را هنگامیکه نقصی در بازار بوجود می‌آید نیز پیشنهاد می‌کند. بعنوان مثال؛ اگر صاحبان کالاها از فروش کالاهای خود جز با قیمتی بالاتر از قیمت معمول و متعارف خودداری کنند و در همان حال نیز مردم به چنین کالایی محتاج می‌باشند، لازم است که چنین فروشندگانی کالاهای خود را به قیمت المثل به فروش برسانند.[۶۵]

مثال بارز نقصان در بازار همان وجود انحصار در مواد غذایی و امثال آن می‌باشد. در چنین حالتی بر زمامداران لازم است که برای خرید و فروش کالاها دست به تثبیت قیمت المثل بزنند. همچنین نباید انحصارگر به کلی آزاد باشد تا هر چه خواست انجام دهد چرا که اگر وی آزاد باشد قیمتی را که دوست دارد وضع می‌کند و با اینکار باعث ظلم به مردم می‌گردد.[۶۶]

ابن تیمیه در این حالت به توصیف اصولی می‌پردازد که باعث حذف این ظلم می‌گردد: «اگر از میان برداشتن کلی ظلم امکان پذیر نباشد بر او لازم است که تا حد امکان در این راه تلاش نماید»،[۶۷] یعنی اگر نمی‌توان جلوی انحصار را گرفت، نباید اجازه داد که دیگران قربانی شوند و در این هنگام، تنظیم قیمت غیرقابل اجتناب می‌شود.

در اینجا ذکر این نکته ضروریست که در سده‌های میانی مسلمانان آنچنان مخالف احتکار و انحصار بودند که اعتقاد داشتند معامله با فرد انحصارگر گناه می‌باشد. همچنین با بررسی فتاوای ابن تیمیه به یکسری از مسائل برمی‌خوریم که نشانگر مجاز دانستن معامله با انحصارگر می‌باشد.[۶۸] اگر چه ابن تیمیه مخالف انحصار بوده ولی به خریداران اجازه می‌دهد تا به خرید از انحصارگر بپردازند چرا که در غیر اینصورت با عسر و حرج روبرو خواهند شد.[۶۹] ولی از سوی دیگر به دولت نیز پیشنهاد می‌کند تا در این گونه موارد دست به تثبیت قیمت بزند.[۷۰]

علاوه براین ابن تیمیه همچنانکه فروشندگان را از توافق جمعی بر سر تعیین قیمت بالا باز می‌دارد، خریداران را نیز از تشکیل جبهه واحد برای پایین آوردن قیمتها یعنی حالتی شبیه «خریداران انحصارگر» نیز بر حذر می‌دارد.[۷۱]

ابن تیمیه همچنین مخالفت خود را با «تبعیض قیمت» علیه خریداران یا فروشندگانی که از قیمت بازار اطلاعی ندارند، ابراز می‌دارد.او می‌گوید:

«فروشنده مجاز نیست که قیمتهای گزافی را برکسانیکه از قیمتهای بازار آگاه نیستند (مسترسل) وضع کند بلکه او باید کالاهای خود را با قیمت معمول و یا نزدیک آن بفروش برساند. اگر شخص فروشنده قیمتهای گزافی وضع کند، خریدار حق بازنگری در قرارداد خود را دارد... شخصی که مشهور به تبعیض قیمت است باید مجازات شده و از ورود وی به بازار جلوگیری گردد.»[۷۲]

نکته پایانی آنکه نظرات ابن تیمیه مبتنی بر فرموده‌های پیامبر اکرم (ص) می‌باشد. چرا که آن حضرت می‌فرمایند.«اخذ قیمتهای گزاف از فرد ناآگاه، رباخواری است (غبن المسترسل ربا).»

مشاوره برای تعیین قیمت

لازم به ذکر است که حتی کسانیکه کنترل قیمت را در تمامی حالات تجویز می کنند نیز تثبیت قیمت مقتدرانه و مستبدانه را تجویز نمی‌کنند.

این افراد، تثبیت قیمت را پس از مذاکره، مباحثه و مشورت با کسانیکه تثبیت قیمت بر روی کالاهای آنان انجام می‌گیرد، مجاز می‌دانند. ابن تیمیه در این مورد روشی را که یکی از متقدمینش با نام ابن حبیب ارائه کرده توضیح می‌دهد بعقیدهٔ وی «بر امام (حاکم زمان) لازم است که نشستی با افراد سرشناس بازار (وجوه اهل السوق) داشته باشد. همچنین افراد ذی نفع دیگر نیز باید به این جلسه فرا خوانده

شوند تا از نظرات آنان نیز آگاهی حاصل شود و پس از مذاکرات و تحقیقات لازم پیرامون فروش و وضعیت فروشندگان، قیمتی پیشنهاد شود که به نفع این فروشندگان و عامه مردم گردد. در اینصورت است که آنان چنین قیمتی را قبول خواهند کرد. نهایت آنکه تثبیت قیمت بدون رضایت و موافقت حاصل نخواهد شد.»[۷۳]

ابن تیمیه همچنین برای توضیح نظرش پیرامون تشکل کمیته مشورتی، به نظرات فقیه دیگری با نام عبدالولید استناد کرده و می‌گوید:

«منطق انجام چنین کاری این است که منافع فروشندگان و خریداران تضمین شده و قیمت تثبیت شده باعث برآورده شده نیازهای فروشندگان گشته و همچنین هیچ مشکلی نیز برای عامه مردم در پی نداشته باشد. اگر قیمت تثبیت شده بگونه‌ای باشد که بدون رضایت آنان وضع شده وهیچ منفعتی را برای آنان در پی نداشته باشد در اینصورت چنین قیمتی دوام نداشته و باعث کمبود مواد غذایی و کالاهای مورد نیاز مردم خواهدشد.»[۷٤]

ابن تیمیه به وضوح نتایج منفی و زیانهای قیمت تثبیت شده‌ای که باعث رضایت عامه مردم نمی‌گردد را برشمرده و ایجاد بازار سیاه، بازار خاکستری و پایین آمدن کیفیت کالاهای فروخته شده به قیمت تثبیت شده را از آن جمله می‌داند. ابن قدامه نیز در این زمینه با ابن تیمه هم عقیده بوده و موارد فوق را به عنوان آثار سوء بر می‌شمرد، مضافاً اینکه اقتصاددانان معاصر نیز چنین نظری دارند. شکی نیست که چنین زیانها و خطراتی را می‌توان با مشورت دو طرفه و ایجاد حس وظیفه اخلاقی در مردم و در نظر گرفتن منافع عامه به حداقل رسانده و حتی از بین برد.

تنظیم قیمت در بازار عوامل تولید

سؤالی که باقی می‌ماند آنست که آیا ابن تیمیه در مورد کنترل قیمت بر روی عوامل تولید نیز نظری داشته است یا خیر؟ حقیقت آنست که وی قواعدی را که در بازار کالاها بکار می‌رود در بازار عوامل تولید نیز ساری و جاری می‌داند او می‌گوید: «اگر مردم نیازمند خدمات هنرمندان و زارعین بوده و آنان نیز از ارائهٔ خدمات خود سرباز زنند و یا باعث نوعی نقص در بازار گردند، دولت باید قیمتهای آنان را نیز تثبیت نماید و هدف از چنین تثبیت قیمتی حمایت از کارگران و کارفرمایان و جلوگیری از استثمار طرفین از یکدیگر می‌باشد.»[۷۵] در واقع مطلبی که

ابن تیمیه بیان می‌دارد مربوط به نیروی کار می‌باشد ولی مطلب فوق را می‌توان در مورد دیگر عوامل تولید نیز بیان داشت.

پول و سیاستهای پولی

ماهیت و وظایف پول

ابن تیمیه در بحث پیرامون ماهیت و وظایف پول به دو وظیفه مهم پول یعنی سنجش ارزش و واسطهٔ مبادله اشاره می‌کند. او می‌گوید: «منظور از اثمان (قیمت و یا هرچیزی که بجای قیمت می‌باشد مثل پول و غیره) معیار اندازه گیری کالاها بودن آنها می‌باشد که از طریق آن مقادیر کالاها شناخته می‌شود و هرگز جهت مصرفی آنها مورد توجه نیست.»[۷۶] ابن تیمیه از ذکر این مطالب قصد بیان این نکته را دارد که معیار سنجش ارزش کالاها و پرداخت آن در مبادلات برای مقادیر مختلف کالا از وظایف ضروری پول می‌باشد. شاگرد او یعنی ابن القیم نیز همین واقعیت را با بیان واضح‌تری چنین می‌گوید:

«هدف از خلق پول و سکه‌ها مصرف آنها نمی‌باشد بلکه هدف از خلق آنان خرید کالاها است (بدین معنا که پول و سکه فقط واسطه مبادله می‌باشند.»[۷۷] در اینجا می‌توان این نکته را بیان داشت که این فرمول بندی تا چه حدی نزدیک به فرمول بندی است که ۶۰۰ سال بعد در کتاب «شرح مختصری از پول» ظاهر شد در این کتاب می‌خوانیم «ویژگی مخصوص پول که آن را از اشیاء دیگر ممتاز می‌کند آنست که پول به خاطر خود پول مورد علاقه مردم نمی‌باشد بلکه به بهترین شکل ممکن واسطهٔ ابزار مبادله است.»[۷۸] از آنجائیکه ابن تیمیه، مهمترین وظیفه پول را واسطه مبادله بودن می‌داند لذا وی مخالف انجام هر گونه تجارت پولی نیز می‌باشد چرا که اینکار باعث می‌شود تا پول وظیفه محوله خود را بخوبی انجام ندهد. اگر قرار است که پول با پول معاوضه شود این معاوضه باید همزمان صورت گیرد و هیچ تأخیری در این معاوضه جایز نیست. در این صورت است که فرد می‌تواند پول را به عنوان ابزاری برای رفع نیازمندیهای خود بکار ببرد. اگر دو فرد پول خود را با هم معاوضه نمایند ولی یکی از آنها پول را نقداً بپردازد و دیگری قول پرداخت در آینده را بدهد در اینصورت فرد اول نمی‌تواند وعده داده شده را برای معاملات بکار ببرد مگر زمانی که این پول واقعاً پرداخت گردد و این امر به

معنای از دست دادن فرصت است. بنظر ابن تیمیه این همان دلیلی است که پیامبر اکرم (ص) براساس آن چنین معاملاتی را ممنوع ساخت.[۷۹]

تنزل دادن ارزش پول

ابن تیمیه نگران بی‌ارزش شدن پول در مصر تحت حاکمیت سلاطین مملوک بود.[۸۰] او از سلطان در خواست کرد تا کم شدن ارزش پول را که عامل بد شدن وضعیت اقتصادی بوده مورد ارزیابی قرار دهد. در واقع او مخالف کم ارزش شدن پول و خلق بیش از حد پول است. او می‌گوید: «برحکام لازم است که سکه‌ها را براساس ارزش عادلانه در معاملات مردم و بدون وارد آمدن هیچ گونه بی‌عدالتی بر آنان، ضرب نمایند.»[۸۱]

از این عبارات چنین برمی‌آید که او پیرامون رابطه بین مقدار پول و حجم کل معاملات و سطح قیمتها نظراتی داشته است. مطلبی که ابن تیمیه بیان می‌کند این است؛ حجم فلوس (پول مسی) باید در چنان تناسبی با حجم معاملات باشد که بتوان به قیمت عادلانه دست یافت. از سوی دیگر همانطور که متن استناد شده زیر نیز نشان می‌دهد، ابن تیمیه اعتقاد داشت که ارزش ذاتی سکه‌ها که همان ارزش فلزی آن است باید با قدرت خرید آن در بازار مطابقت داشته باشد بگونه‌ای که هیچ کس و من جمله حاکم، نتواند با ذوب کردن سکه‌ها وفروش فلز آن و یا تبدیل فلزات به سکه و به جریان انداختن آن، سودی عاید خود نماید. ابن تیمیه می‌گوید: «حاکم نباید مس را با هدف ذوب آن و تبدیل آن به سکه و انجام تجارت، خریداری نماید؛ همچنین حق از ارزش ساقط کردن پول تحت تملک مردم و ضرب سکه جدید را نیز ندارد بلکه بر وی لازم است که سکه‌های با ارزش حقیقی را بدون هدف کسب منفعت خاص شخصی و بلکه با هدف تأمین رفاه عمومی یا مصلحت عامه ضرب نماید. همچنین حاکم باید حقوق کارگران خود را از محل خزانه عمومی یا بیت المال و نه از طریق ضرب پول تأمین نماید. و نهایت این که بدون شک اینگونه تجارت با پول به معنای بازکردن در به روی بی‌عدالتی و بلعیدن ثروت مردم با بهانه‌های نامربوط می‌باشد.»[۸۲]

شایان ذکر است که برخی از سلاطین مملوک خود را درگیر تجارتی که ابن تیمیه آن را «تجارت پول» می‌داند کرده بودند، بگونه‌ای که علاوه بر مصرف مس داخلی، با هدف ضرب سکه دست به واردات مس نیز زده بودند.[۸۳] طبیعتاً آثار سوء چنین اعمالی نیز در اقتصاد قابل مشاهده بود.

ابن تیمیه از حاکم می‌خواهد که پول تحت تملک مردم را از رواج نیاندازد و ارزش آنرا تقلیل ندهد و اگر نیازمند چنین کاری است بهتر است که پول با ارزش واقعی بیشتری ضرب کند بدون اینکه نفعی برای خود وی در پی داشته باشد. او مخصوصاً تأکید می‌کند که هزینه ضرب این سکه‌ها باید از خزانه عمومی پرداخت گردد. بعنوان مثال، ضرب سکه‌هایی باارزش اسمی بالاتر از ارزش ذاتی و سپس خرید طلا و نقره و دیگر کالاهای مردم با این سکه‌ها نوعی بی‌ارزش کردن پول می‌باشد که نتیجه آن تورم و تقلب در پول است، بعقیده ابن تیمیه تجارت پول نوعی ظلم به مردم و برخلاف منافع عمومی می‌باشد. اما او نتوانسته به خوبی به این مطلب بپردازد. نکته شایان توجه دیگر آنکه اگر ما گفته‌های ابن تیمیه را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم نکاتی بدست می‌آیند که برخی از آنها عبارتند از:

۱. تجارت پول باعث تشویق تقلب گشته و باعث می‌گردد تا مردم اعتماد خود را نسبت به پول از دست بدهند که نتیجه چنین کاری تورم است.
۲. فقدان اعتماد به ثبات ارزش پول سبب عدم عقد قراردادهای بلند مدت می‌گردد و این امر نیز باعث ظلم به مردمی می‌گردد که درآمد ثابت دارند که بازنشستگان از جمله این مردم به شمار می‌آیند.
۳. تغییرات آزاد پول ونرخ بین سکه‌ها سبب ممانعت از تجارت داخلی می‌گردد یعنی تجار نه تنها در مقابل مال التجاره خود پول بد تحویل می‌گیرند بلکه ارزش درآمد کسب شده آنان نیز کاهش می‌یابد و در نتیجه انگیزه‌های ورود به تجارت از بین می‌رود.
٤. کاهش آزادانه ارزش پول همچنین تجارت خارجی را نیز با مشکل مواجه می‌کند. اگر پول داخلی بی‌ارزش شود مال التجاره خارجی خوب به داخل کشور وارد نخواهد شد و تجار ترجیح خواهند داد که کالای خود را در کشوری به فروش برسانند که در ازای آن پول مناسب دریافت می‌کنند.
۵. فلزات گرانبها از کشور خارج شده و به جایی منتقل خواهند شد که ارزش بیشتری برای آنها وجود دارد.

این پیشنهاد ابن تیمیه که دستمزد کارگران باید از بیت المال (و نه از طریق ضرب پول جدید پرداخت شود از اهمیت به سزایی برخوردار است چرا که پرداخت دستمزد از طریق ضرب سکه به معنای افزایش عرضه پول است. مضافاً اینکه ضرب سکه با هدف پرداخت هزینه‌های دولت معادل مفهوم امروزین «تأمین

کسری مالی» می‌باشد. از سوی دیگر پرداخت از بیت المال به معنای استفاده مجدد از پولی است که قبلاً در جریان بوده و همچنین موجب اضافه شدن به درآمد خراج و دیگر انواع درآمدهای دولت می‌باشد. نهایت اینکه این روش منجر به تورم نمی‌شود ولی روش تأمین مالی از طریق ضرب سکه موجب بروز اثرات تورمی می‌گردد.

پول بد پول خوب را از جریان خارج می‌کند

ابن تیمیه نظریه‌ای را طرح کرد که درغرب اعتقاد بر این است که توماس گرشام در سال ۱۸۵۷ میلادی آن را برای اولین بار مطرح ساخته است. این نظریه به «قانون گرشام»[۸٤] معروف است. این قانون بصورت ساده می‌گوید هنگامیکه دو سکه دارای ارزش اسمی برابر هستند ولی از فلزات با ارزش غیر برابر ساخته شده‌اند و بصورت همزمان در جریان قرار بگیرند پول ارزانتر باعث خواهد شد تا پول گرانتر از گردش خارج شود. پول خوب به آن دلیل که با نفع‌تر است احتکار شده، ذوب شده یا صادر می‌شود. مخصوصاً تحت نظام چند فلزی که در آن نرخ ضرب متفاوت از نرخ بازار می‌باشد، قانون گرشام درسطح بین المللی عمل کرده و پول خوب به سمت کشورهایی جریان پیدا می‌کند که در آنجا ارزشش بیشتر است. این پدیده طی دوره ۱۸۳٤- ۱۷۹۲ که در آن نرخ تبدیل طلا به نقره در آمریکا پانزده به یک و در کشورهای اروپایی ۱۵/۵ تا ۱٦/٦ به یک بوده است رخداد. نتیجه این شد که طلا از ایالات متحده خارج و نقره به سوی این کشور جریان یافت.[۸۵]

توضیح ابن تیمیه پیرامون این قانون چنین است:

« اگر حاکم استفاده از یک نوع سکه را ملغی کند و بجای آن پول جدیدی را ضرب نماید، این کار باعث ضایع شدن اموال تحت تملک مردم می‌گردد زیرا سکه قدیمی از این پس صرفاً به عنوان یک کالا جریان خواهد داشت و لذا ارزش آن کاهش خواهد یافت.حاکم با اینکار باعث اعمال ظلم بر مردم می‌گردد زیرا آنان را از ارزش اولیه و بالای آنچه را که در اختیار داشتند محروم ساخته است. بعلاوه اگر ارزش سکه‌ها متفاوت باشد، همین مسأله باعث ایجاد منبع سودی برای افراد شرور و خلافکار می‌گردد چرا که آنان با جمع آوری سکه‌های بد و معاوضه آن با سکه‌های خوب و سپس انتقال آن به کشوری دیگر و همچنین انتقال پول بد آن کشور به داخل سود قابل ملاحظه‌ای کسب

می‌کنند. در اینصورت است که ارزش کالاهای مردم دچار خسارت می‌شود.»[۸۶]

ابن تیمیه درعبارات فوق، اثر به جریان افتادن پول بد بر روی درآمد کسب شده مردم را ذکر می‌کند. اگر سکه‌های قدیمی خاصیت پول بودن خود را از دست بدهند، با این پولها دیگر بسان کالائیکه زمانی خاصیت پولی داشته است رفتار نخواهد شد. از سویی دیگر، مردم با استفاده از پول جدید، قیمت پایینتری برای کالاهای خود دریافت خواهند نمود.

ابن تیمیه در سطر آخر به توصیف مطلبی می‌پردازد که امروزه به قانون گرشام مشهور است، اما او در عبارات فوق فقط به خروج پول خوب از کشور اشاره می‌کند و هیچ بحثی پیرامون خروج پول خول از بازار به دلیل احتکار و یا ذوب، مطرح نمی‌کند.

رسالهٔ اُرَسِمْ

ابن تیمیه دیدگاههای خود پیرامون پول را خلاصه‌وار بیان کرده است ولی اگر این دیدگاهها بسط داده شده و مورد بحث قرار گیرند رساله‌ای اساسی بدست خواهد آمد. در واقع ابن تیمیه شخصیتی بود که فراتر از عصر خود می‌اندیشید بطوریکه در نوشته‌های وی به نظریاتی برمی‌خوریم که به ظاهر چندین قرن بعد ارائه شده است. لذا جالب است که مقایسه‌ای داشته باشیم بین دیدگاههای وی پیرامون پول و دیدگاههای نیکل ارسم(۱۳۸۲- ۱۳۲۰)؛[۸۷] یعنی کسی که اعتقاد بر اینست که رسالهٔ او پیرامون پول اولین رساله‌ای است که بصورت کامل به بحث پیرامون یک مسأله اقتصادی پرداخته است. اما همانطور که شومپیتر نیز خاطر نشان می‌کند: «این رساله ماهیتاً رساله‌ای است حقوقی و سیاسی و بوضوح به مسائل اقتصادی خاص نپرداخته است بگونه‌ای که نمی‌توان این رساله را در زمره دکترینهای رایج اسکولاستیکهای آن زمان در نظر گرفت.»[۸۸] با این اوصاف، این رساله دارای اهمیت خاص خود است چرا که زمانی به نگارش درآمد که رشتهٔ اقتصاد هنوز بعنوان رشته‌ای مستقل بوجود نیامده بود و نوشته‌هایی مانند نوشته‌های ارسم بعدها اساس کارهایی قرار گرفت که در این زمینه انجام شده است.

ارسم در آخرین روزهای حیات ابن تیمیه پا به عرصه وجود گذاشت ولی محل تولد وی بسیار دورتر از سرزمین سوریه قرار داشته است بگونه‌ای که این دو در دو محیط جداگانه رشد یافتند و تکلم آنان نیز به زبانهای مختلف صورت گرفته

است.[۸۹] لذا می‌توان گفت که ارسم حتی نام ابن تیمیه را نیز نشنیده بود چه رسد به اینکه از آراء وی آگاهی داشته باشد دلیل این امر نیز آنست که مبادلات فرهنگی بین دو ملت به آن معنا وجود نداشت و مضافاً اینکه سرعت انتقال اخبار نیز بسیار پایین بود.

ارسم در رساله خود ابتدا به شرح و تفسیر ماهیت و هدف پول پرداخته و سپس به بحث پیرامون فلزاتی می‌پردازد که از آنها پول ساخته می‌شود. بنظر وی فلزات مورد استفاده برای پول نباید آنقدر فراوان باشند و نه آنقدر کمیاب. و به این خاطر طلا و نقره برای چنین مقصودی بسیار مناسب خواهند بود. اگر هیچ یک از این دو فلز در دسترس نباشند، پول را باید از آلیاژ و یا فلزات اساسی ساخت. او سپس بحثی دقیق پیرامون تغییر پول مطرح می‌سازد. وی معتقد است که نباید هیچ تغییری در نظامهای پولی اعمال شود مگر در شرایط ضرورت و یا شرایطی که منافع مشخصی برای کل جامعه در پی داشته باشد. مابقی رساله ارسم اختصاص به طرق مختلف تغییر پول دارد. او بین پنج نوع مختلف تغییر پول تمایز قائل می‌شود. به نظر وی سود عاید شده از راه تغییر پول ناعادلانه است چرا که این سیاست به هزینه افراد جامعه که مالک پول می‌باشند صورت می‌گیرد.

همچنین تغییر پول سبب کاهش در مقدار پول در جریان کشور خواهد شد زیرا طلا و نقره کشور راه خارج از کشور را در پیش خواهند رفت و دلیل این امر نیز ارزش بیشتری است که در خارج برای پول داخلی وجود دارد. و این مفهوم شبیه همان قانون گرشام می‌باشد. او سپس به بحث پیرامون اثرات سوء و گوناگون تغییر پول و بی‌ارزش شدن آن برکل اقتصاد می‌پردازد.[۹۰]

نقش دولت در حیات اقتصادی

ابن تیمیه مانند تمامی اندیشمندان اسلامی، وجود نهاد دولت را حتمی و ضروری می‌دانست. او در توصیف نیاز به وجود حکومت می‌گوید: شایان ذکر است که تنظیم امور مردم از مهمترین واجبات دینی می‌باشد[۹۱] و در واقع امر نمی‌توان دین را بدون آن بنیان نهاد. از سوی دیگر رفاه ابناء بشر بدست نمی‌آید مگر از طریق اجتماع، چرا که مردم به یکدیگر نیاز دارند و برای بنیان نهادن چنین اجتماعی وجود حاکم لازم و ضروری است.»[۹۲] از دیدگاه ابن تیمیه اقتدار حکومت بصورت مطلق نخواهد بود بلکه امانتی است از سوی خدا و باید در تطابق با موازین شریعت باشد.

ریشه کنی فقر

بعقیدهٔ ابن تیمیه، ریشه‌کنی فقر از وظایف حکومت می‌باشد. او برخلاف برخی از متفکرین قرون وسطی و بسیاری از اندیشمندان دینی، به تعریف و تمجید از فقر نمی‌پردازد بلکه معتقد است که فرد باید به دنبال خوشبختی و استقلال خود باشد زیرا این دو اصل برای انجام وظایف شرعی و دینی و واجبات از ضروریات است. اگر نتوان برخی از واجبات را انجام داد مگر با استفاده از ابزارهایی خاص، در اینصورت تحصیل این ابزارها نیز واجب می‌گردد.[۹۳]

ابن تیمیه اعتقاد داشت یکی از وظایف دولت اینست که وضعیت مالی مردم را بهبود بخشد. بعنوان مثال او زمانیکه به رئوس هزینه‌های دولت می‌پردازد، می‌نویسد:

«اعتقاد عمومی بر اینست که هر کسی در کسب درآمد کافی ناتوان است باید به مقداری مورد کمک قرار گیرد که برای وی کافی باشد و دراین مسأله تفاوتی نمی‌کند که فرد نیازمند، گدا، سرباز، تاجر، هنرمند یا کشاورز باشد.

درآمد صدقات به تنهایی مخصوص هیچ یک از گروهای فوق نمی‌باشد بلکه هنرمندی که فرصت کار کردنش کافی نیست یا تاجری که تجارتش کفایت نمیکند و یا حتی سربازی که اقطاع او کفاف هزینه‌های وی را نمی‌دهد... همگی استحقاق‌های یکسانی در مورد این درآمد دارند.»[۹۴]

شاید بتوان از گفته‌های ابن تیمیه چنین برداشت نمود که وظایف دولت تنها با مهیا کردن درآمد بخور و نمیر و سطح زندگی حداقل؛ پایان نمی‌پذیرد بلکه ضروریست دولت برای شهروندان خود سطح زندگی خوبی فراهم آورده و آنها را در راه استقلال یاری نماید.

می‌توان گفت که اصول اسلامی مانند ممنوعیت ربا، نهاد زکات، کفارات، صدقات مستحب، عطایای دولتی، وظیفه هزینه کردن برای خویشاوندان نزدیک و بستگان، حقوق همسایگان، تشویق کار و تجارت و محکومیت تنبلی و بیکاری، همگی در جهت ریشه‌کنی فقر وضع شده است.

ابن تیمیه می‌گوید: «از بهترین کردارهای حکومت آنست که بین افراد مستحق و غیر مستحق تمایز قائل شده و عدالت در توزیع ابزار معاش و خدمات عمومی را نیز مراعات نماید.»[۹۵] به اعتقاد ابن تیمیه توزیع مجدد درآمد بین اغنیاء و فقرا و در

جهت عدالت و همچنین یکسان نمودن سطوح مردم از وظایف مخصوص حکومت می‌باشد. او دراین زمینه می‌نویسد: «وظیفه حاکم آنست که پول را از جایی که لازم است جمع آوری نموده و در جایی که درست و عادلانه می‌باشد قرار دهد و هیچ مستحقی را از این حق محروم نکند.»[۹۶]

البته ریشه‌کنی فقر فقط با استفاده از ابزار منفی و توزیع مجدد ثروت موجود در جامعه صورت نمی‌گیرد؛ بلکه برای این هدف نیازمند خلق ثروت نیز می‌باشیم. البته ابن تیمیه بوضوح به این وجه از مسئله نمی‌پردازد ولی وی باگفتن این عبارت که: «حکومت حق دارد تا تولیدکنندگان و کارگران را مجبور سازد تا کالاها و خدمات مورد نیاز مردم که دارای عرضه نا کافی میباشند را تولید نمایند» تلویحاً به این وجه اشاره می‌کند.[۹۷]

تنظیم بازار

بعقیده ابن تیمیه دولت این قدرت را دارا است که برای کسب منافع عامه مردم دست به کنترل قیمتها و یا تثبیت دستمزدها بزند. البته ابن تیمیه به هیچ وجه در شرایط عادی طرفدار کنترل قیمت نبوده است چرا که مردم آزادند تا کالاهای خود را در هر نرخی که خواستند به فروش برسانند و اجبار این مسأله نوعی بی عدالتی بوده[۹۸] و اثرات معکوس از خود بر جای می‌گذارد و در نتیجه ممکن است تجار ترجیح دهند مال التجاره خود را از بازار خارج کنند زیرا هیچ تمایلی به تجارت با قیمتهای پایین ندارند. همچنین، پایین آمدن کیفیت کالاها و ایجاد بازار سیاه نیز از پیامدهای اجرای چنین سیاستهایی می‌باشد. همچنین این اقدام ممکن است موجب بدتر شدن وضع مصرف کننده نیز شود.[۹۹] اما هنگامیکه قیمتهای بالا در نتیجه نقصی است که در عملکرد بازار اتفاق افتاده در اینصورت، حمایت از مصرف کننده ممکن نیست مگر از طریق تثبیت قیمتها. در این شرایط بر دولت لازم است که دست به چنین کاری بزند.[۱۰۰] به هر حال تثبیت قیمتها نباید بصورت استبدادی صورت بگیرد بلکه مشورت، مذاکره و مباحثه بانمایندگان تولید کنندگان و مصرف کنندگان طریقی پسندیده است.[۱۰۱] قیمتی که بدین صورت تعیین می‌شود قیمتی است که مورد قبول همه است و همچنین اثرات مضر تثبیت قیمت را نیز ندارد.[۱۰۲]

از سوی دیگر تثبیت دستمزدها از آن جهت جزء وظایف ضروری دولت به شمار می‌آید که حل اختلافات کارگران و کارفرمایان بر سر دستمزدها از وظایف دولت است. ابن تیمیه نیروی کار را بعنوان خدمتی در نظر می‌گیرد که حامل قیمت

بازار می‌باشد و در نتیجه وی با استفاده از قیاس، تثبیت دستمزدها را نیز بعنوان تثبیت قیمتها در نظر می‌گیرد، اصطلاحی که او در این زمینه بکار می‌برد قیمت گذاری کارها (التسعیر فی الاعمال) می‌باشد.[۱۰۳]

همانگونه که قبلاً نیز بیان شد، تعیین سطح دستمزدها باید به دست نیروهای عرضه و تقاضا و توافق دو جانبه صورت بگیرد ولی هنگامیکه مردم، نیازمند کالاها و یا خدمات خاصی بوده و صاحبان این خدمات و کالاها از عرضه آن خودداری می‌کنند و یا اینکه تقاضای دستمزد بالاتری از دستمزد عادلانه می‌نمایند، در آن صورت دولت باید دستمزدها را تثبیت کند.[۱۰۴] چرا که انحصار مصرف کننده(مونوپسونی) نیز چندان خوشایند نیست.

همچنین یکی دیگر از وظایف دولت این است که بیکاری را از بین برده و برای کسانیکه توان انجام کار شخصی نداشته ویا نمی‌توانند شغلی پیدا کنند، مشاغلی مهیا نماید. این وظیفه دولت زمانی حساس‌تر می‌گردد که اکثریت مردم به درآمد حاصل از دستمزد وابسته می‌باشند. البته ابن تیمیه مسائل اندکی در این زمینه بیان داشته چرا که بیکاری از جمله معضلاتی است که مخصوصاً از دوران انقلاب صنعتی به بعد رواج یافته و در زمان او چنین مشکلی وجود نداشته است. با این حال، می‌توان استنباط کرد که ایجاد مشاغل از وظایف دولت می‌باشد و او با استفاده از قیاس چنین نتیجه می‌گیرد که ایجاد انحصارتصنعی از سوی تولیدکنندگان و جلوگیری از ورود دیگران به بازار که به معنای ایجاد قیمتهای بالا و جلوگیری از تجارت دیگران است؛ نوعی ظلم و تخطی از راه صواب می‌باشد.[۱۰۵] در اینصورت دولت باید مداخله نموده و موانعی که انحصارگران در مسیر دیگران قرار می‌دهند را رفع نماید.

سیاستهای پولی

دولت موظف به کنترل گسترش حجم پول و کم ارزش شدن پول که هر دو از عوامل بی ثباتی اقتصادی هستند، می‌باشد.

ابن تیمیه در این خصوص به یکی از فرمایشات پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند که ایشان دولت را از خطر بی ارزش شدن پول مسلمین بدون هیچ پایه و اساس، آگاه کرده بود.[۱۰۶] این ممنوعیت در مورد هر دو گروه افراد و دولت صادق است. دولت باید تا جایی که ممکن است از کسری مالی و گسترش بی‌حد و حصر حجم پول خودداری کند چرا که این دو عامل از عوامل مهم ایجاد تورم و

بی‌اعتمادی به پول در جریان می‌باشند. در اینصورت علاوه بر برخورداری سکه‌ها از جنس طلا و نقره، بعنوان شاخص قیمتها و یا وسیله سنجش ارزش کالاها نیز مطرح میباشند. درنتیجه حکام باید سکه‌هایی را رواج دهند که دارای ارزش عادلانه باشند و هرگز نباید ضرب سکه را بعنوان نوعی تجارت در نظر بگیرند و مثلاً مس را خریده و با ضرب سکه سود و منافعی را عاید خود نمایند. نکته قابل توجه آنست که ابن تیمیه بوضوح به اهمیت سیاست پولی در ثبات اقتصادی پی برده بود. در نظر وی پول دو وظیفه برعهده دارد، یکی وسیله سنجش ارزش و دیگری وسیله مبادله. نهایت آنکه هر عاملی که این وظایف پول را تحت الشعاع قرار دهد در حقیقت عاملی مضر برای اقتصاد است.

برنامه‌ریزی اقتصادی

توسعه اقتصادی و استقلال، از شروط لازم ثبات یک حکومت می‌باشد و حکومتی که توسعه نیافته و وابسته می‌باشد، به راحتی تحت تأثیر قدرتهای خارجی قرار گرفته و در مقابل ناملایمات داخلی نیز آسیب‌پذیر می‌باشد. هیچ دولتی نمی‌تواند نیاز به توسعه کلی اقتصادی را به فراموشی بسپارد و یکی از بهترین ابزار رسیدن به چنین هدفی برنامه‌ریزی اقتصادی است. برنامه‌ریزی اقتصادی نیز مانند بسیاری دیگر از مفاهیم، مفهومی است مدرن. لذا جای تعجب ندارد که چنین مفهومی نیز در آثار ابن تیمیه تصریح نشده است اما در آثار وی نظراتی وجود دارند که پیامد آن برنامه‌ریزی اقتصادی حکومت می‌باشد. از مهمترین وظایف اجتماعی که ابن تیمیه نیز بدانها اشاره داشته، امورصنایع، کشاورزی، نساجی و غیره می‌باشد که باید در برنامه‌ریزی اقتصادی بدانها پرداخته شود.

اگر عملکرد آزاد بازار به بیراهه رفته و از تأمین کالاهای مورد نیاز مردم طفره رود در آنصورت از وظایف دولت است که عرضه کالاها را به میزان کافی صورت دهد و این امر، زمانی اتفاق می‌افتد که دولت نظارت کافی بر عملکرد اقتصاد داشته وهمیشه برای رفع نیازهای مردم و افزایش تولیدات مورد نیاز، آمادگی لازم را داشته باشد.[۱۰۷]

ابن تیمیه در بخشی از کتابش با عنوان «السیاسه الشرعیه» و فتاوای خود نشان می‌دهد که او چنین عقیده‌ای را در ذهن داشته است؛ یعنی زمانیکه پیشنهاد می‌کند: «بخش قابل توجهی از درآمدهای عمومی باید صرف ساختن کانالها، پلها، جاده‌ها و غیره گردد»[۱۰۸] در حقیقت اشاره به این امر دارد. او همچنین در جاهای مختلفی به

این نکته اشاره داشته که؛ اموال بی وارث، اموال پیدا شده بی صاحب و منابع شبیه آن باید صرف مصالح عامه گردد.[۱۰۹]

از سوی دیگر بر دولت لازم است که وظیفه تعلیم و تربیت نسل جوان را برعهده بگیرد تا این اشخاص تربیت یافته بتوانند نیازهای جامعه خود را برطرف سازند در این زمینه می‌گوید:

« اگر چه می‌توان فرد فاقد صلاحیت را در شرایطی که او بهترین فرد در دسترس است بعنوان مسئول استخدام کرد اما لازم است که تلاش‌های لازم برای تربیت افراد صورت بگیرد تا این افراد با کسب قابلیتهای لازم بتوانند در عرصه حکومت قابلیتهای خود را به ظهور برسانند. یک اصل اساسی آنست که تولید تمام آنچه که برای عمل واجبی به عنوان مقدمه واجب مورد نیاز است واجب می‌باشد.[۱۱۰] در نتیجه اگر مطلبی که ابن تیمیه بیان می‌کند قابل قبول باشد، درآن صورت همانطور که دولت مسؤول برآورده ساختن نیازهای روحی و مادی می‌باشد همین دولت باید برای انجام چنین وظایفی، برنامه‌های لازم را مد نظر قرارداده و به مورد اجرا درآورد.

نهاد حِسْبِه و وظایف اقتصادی محتسب

هیچ یک از بحثهای مربوط به نقش دولت در حیاط اقتصادی جامعه بدون در نظر گرفتن نهادی با نام حسبه که نظارت و کنترل بسیاری از فعالیتهای اقتصادی را در دست داشت و در مواقع ضروری نیز دخالت می‌نمود؛ کامل نخواهد بود.

بنابر تعریف ابن تیمیه، هدف از ایجاد حسبه، امر به معروف ونهی از منکر در بخشهایی است که اقتدار دولتمردان، قضات و دیگر مقامات دولتی در آنجا جریان نداشته و یا در دسترس نمی‌باشد.[۱۱۱]

افرادی هم که به مقام محتسب نائل می‌شدند اغلب افرادی بودند که دارای کمالات اخلاقی و صلاحیت کافی بوده و در مسائلی مانند حقوق، بازار و مسائل صنعتی نیز تبحر کافی داشتند.[۱۱۲]

از سوی دیگر دولت از طریق نهاد حسبه سعی داشت کنترل اجتماعی – اقتصادی جامعی بر تجارت و فعالیتهای اقتصادی داشته باشد که مهمترین آنان، نظارت بر صنعت، خدمات حرفه‌ای و فنی، استاندارد کردن تولیدات، مبارزه با احتکار، واسطه‌گری و فعالیتهای ربوی بود. همچنین محتسب وظیفه داشت تا بر

رفتار اجتماعی، اعمال دینی و فعالیتهای شهری افراد نظارت داشته باشد. ما در اینجا خلاصه‌وار به بررسی این وظایف اقتصادی می‌پردازیم:

عرضه و تدارک کالاهای ضروری

محتسب وظیفه داشت تا برامکان دسترسی به کالاهای ضروری مانند مواد غذایی و خدماتی مانند ساختمان، زراعت، صنایع پوشاک و غیره نظارت داشته باشد.[۱۱۳] هنگامیکه کمبود خدمات ضروری وجود داشت، شخص محتسب از سوی حاکم این قدرت را می‌یافت که بصورت مستقیم برتأمین آنها همت گمارد.[۱۱٤]

نظارت بر صنایع

در بخش صنعت مهمترین وظیفه محتسب، استاندارد کردن تولیدات بود. او همچنین قدرت وضع مجازاتها بر صنایع مضر را نیز داشت. نمونه بارز آن صنایع شیمیایی بود که درآن کیمیاگران به تولید کالاهای نامناسب و تقلبی می‌پرداختند.[۱۱۵] او همچنین وظیفه حل اختلافات بین کارگران و کارفرمایان و تثبیت حداقل دستمزدها را نیز برعهده داشت.[۱۱٦] اما هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد محتسب قدرت محدود کردن حداکثر ساعات کار را داشته است اما از آنجائیکه ما می‌دانیم او وظیفه داشت تا با نظارت بر کار باربران از زیاد بارکردن حیوانات جلوگیری نموده و نیازهای ضروری این حیوانات نیز تأمین شود، لذا شاید بتوان اینگونه استنباط کرد که تعیین حداکثر ساعات کار نیز از اختیارات قانونی وی بوده است.[۱۱۷]

نظارت بر خدمات

شاید فریبکاری در خدمات بسیار راحت‌تر از کالاها باشد. به همین دلیل محتسب این قدرت را داشت تا برحسن کار پزشکان، جراحان، داروسازان و غیره نظارت داشته باشد تا آنان در کارهای خود فریبکاری و تقلب نداشته باشند.[۱۱۸] همچنین معلمین، آسیابانان و مسافرخانه‌داران و غیره نیز به تناوب تحت نظارت محتسب قرار داشتند.[۱۱۹]

نظارت بر بخش تجاری

محتسب در حالت کلی وظیفه نظارت بر بازار و مخصوصاً فعالیتهای تجاری خاص را برعهده داشت. او همچنین وظیفه داشت با کنترل معیارها وموازین و

کیفیت کالاها این اطمینان را بوجود آورد که تجار و بنگاهای تجاری به سمت فعالیتهایی که باعث فریب مصرف کنندگان شده و قیمتهای گزافی نیز برآنان تحمیل می‌کند، سوق داده نشوند. وی همچنین این اطمینان را بوجود می‌آورد که تجار به سمت معاملات ربوی و غیر قانونی و ممنوع نیز کشیده نشوند.[۱۲۰]

محتسب همچنین عادت داشت تا به کنترل عرضه بپردازد تا مبادا اشکالی در کار عرضه پدید آید زیرا به اعتقاد او قطع عرضه از مضرترین کارها است. از سوی دیگر ابن تیمیه و نویسندگان دیگری که به توصیف این وظیفه محتسب پرداخته‌اند، به دسته‌ای از احادیث نبوی (ص) استناد کرده‌اند که درآنها پیامبر اکرم (ص) خرید کالاها را پیش از رسیدن این کالاها به بازار ممنوع کرده بود.[۱۲۱] چرا که ایجاد چنین محدودیتی در عرضه کالاها می‌تواند باعث کمبود مصنوعی و در نتیجه استثمار نیازهای مصرف کنندگان گردد.

همچنین احتکار از دیگر موضوعاتی بود که محتسب اجازه دخالت و حذف آن را داشت. او همچنین این قدرت را داشت که با تثبیت قیمت کالاهای احتکار شده امید شخص محتکر برای بالابردن قیمتها را قطع کند؛ یعنی محتسب می‌توانست محتکر را مجبور به فروش کالاهای خود با قیمتهای رایج نماید. در واقع توجیه دارا بودن چنین قدرتی توسط محتسب، دال بر محکومیت این عمل توسط شخص پیامبر اکرم(ص) می‌باشد.[۱۲۲]

علاوه بر فعالیت‌های مزبور، محتسب وظیفهٔ شهرداری و تضمین این مطلب که خانه‌ها و مغازه‌های ساخته شده بر ضد سلامت عمومی و ایجاد کنندهٔ ترافیک نمی‌باشد را نیز بر عهده داشت.[۱۲۳] همچنین وی برای تضمین منافع و سلامت عمومی می‌توانست موقعیت صنایع و تجارت خانه‌ها را مشخص نماید. مضافاً اینکه او این قدرت را داشت که اگر صنایعی برای یکدیگر مضر بوده و موجب ایجاد آزار و اذیت گردند آنها را از هم دور نماید. بعنوان مثال صنایعی که ایجاد کنندهٔ دود وآلودگی می‌باشند اجازه فعالیت در کنار صنایعی مانند دارو سازی و البسه فروشیها را نداشتند[۱۲۴] بطور کلی، محتسب مردم را تشویق می‌کرد تا صنایع مشابه را در یکجا احداث نمایند.

نکته دیگری که باید بدان اشاره شود آنست که در کارهایی که پیرامون حسبه صورت گرفته، هیچ مطلب روشنی پیرامون نظارت بر بخش کشاورزی ارائه نشده است. شاید این بدان دلیل باشد که شهر، مرکز انواع گوناگون فعالیتهای اجتماعی و

اقتصادی بود که باعث ایجاد مشکلاتی می‌گشت که رفع آن مشکلات بر عهدهٔ نهاد حسبه بود و کشاورزی شغل نسبتاً ساده‌ای به شمار می‌آمد که انجام فعالیتهای ناصحیح درآن امکان چندانی نداشت. تنها اشاره‌ای که ابن تیمیه به این بحث دارد آنست که اگر مردم نیازمند خدمات زارعین باشند بر زارعین واجب است که خدمت خود را عرضه نمایند، مطلبی که در مورد صنایع دیگر نیز صادق است.[۱۲۵]

ابن تیمیه، وظایف دینی، اجتماعی و اقتصادی محتسب را چنین بیان می‌کند: «محتسب ایجاد نظم در نماز جمعه و دیگر نمازهای جمعی را برعهده داشته وهمچنین راستگویی و بازپرداخت امانات نیز از وظایف وی می‌باشد، علاوه برآن بر وی لازم است که جلوی اعمال سوئی مانند دروغگویی، تزویر، معیارها و موازین نامناسب، تقلب در صنایع، تجارت و مسائل دینی و غیره را بگیرد.»[۱۲۶]

با توجه به وظایف متعدد محتسب، او می‌توانست در زمینه‌های گوناگون از متخصصین رشته مربوطه بهره بگیرد. همچنین او این اجازه را داشت تا کسانی را استخدام کند تا اوامر و دستورات وی را اجرا کنند.[۱۲۷] در عصر کنونی نهاد واحدی وجود ندارد که قابل مقایسه با نهاد حسبه باشد بلکه هم اکنون وظایف حسبه را وزارتخانه‌های گوناگون و متعددی انجام می‌دهند.

مالیه عمومی

ابن تیمیه از جمله اندیشمندانی است که وضع مالیات ناعادلانه ومنابع درآمدی غیر قانونی را محکوم میکند. دلیل چنین محکومیتی نیز در نظر وی سیاستهای نادرست زمامداران و بی‌اعتنایی آنان نسبت به موازین شریعت می‌باشد. او درکتاب «اقتداء الصراط المستقیم» خود به شکایت از زمامدارانی می‌پردازد که برای افزایش درآمد خود به انواع مختلف سیاستهای ناعادلانه‌ای متوسل می‌شدند که برخلاف موازین شرعی بود. وی اعتقاد داشت که اگر زمامداران بجای اجرای چنین سیاستهایی شروع به جمع‌آوری مالیاتهای صحیح می‌نمودند و آن را درمسیری صحیح به مصرف می‌رساندند، دیگر لازم نبود که به وضع مالیاتهای غیر شرعی نیز بپردازند.[۱۲۸]

البته نباید از انتقاد ابن تیمیه نسبت به زمامداران مملوک چنین استنباط شود که شخص ابن تیمیه کاملاً مخالف وضع مالیاتهایی علاوه بر مالیاتهای مذکور در شریعت (مالیاتهایی مانند زکات، عشر، خراج و غیره) بوده است. اسراف و تبذیر

حکمرانان وهزینه‌های غیر ضروری آنان و وضع انواع مالیات‌های غیر شرعی ابن تیمیه را به این نتیجه رساند که اگر مالیاتهای شرعی به اجرا در می‌آمد و به درستی نیز هزینه می‌شد ممکن بود دیگر نیازی به وضع انواع مختلف مالیاتهای غیر شرعی وجود نداشته باشد.

ابن تیمیه پس از ارائه تحلیلی پیرامون خزانه عمومی، درآمدهای بیت المال را به سه گروه عمده تقسیم می‌کند: اولین گروه فی، زکات، خمس و غنائم می‌باشد: که در مورد این گروه توافق عمومی و کلی وجود دارد.

گروه دوم شامل منابع درآمدی مانند اموال بی‌وارث است. در این زمینه برخی از منابع مورد توافق کلی فقها و متخصصین می‌باشد ولی گروهی از فقها با برخی از این منابع درآمدی با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

گروه سوم شامل تمام درآمدهایی می‌شود که بدون اجازه و داشتن حقی، گرفته شده است مثال بارز این گروه، درآمدی است که از طریق ضبط و توقیف اموال و دارائی‌های اندوخته شده مسلمانان بدست آمده درحالیکه اجازه چنین کاری برای دولتمردان وجود نداشته لذا باید تمام آنها به صاحبانش عودت داده شود. مثال دیگر دراین زمینه، درآمدی است که از طریق ایجاد تعهدات جعلی و نا صحیح بدست آمده باشد.[۱۲۹] همانگونه که بعداً بحث خواهیم کرد، ابن تیمیه پیشنهاد می‌کند که تمامی اینگونه درآمدها باید درصورت پیدا نشدن صاحبان اصلی آن در راه رفاه همه مسلمانان هزینه شود.

فرار مالیاتی

ابن تیمیه هر گونه بی‌عدالتی چه از سوی واضعین مالیات و چه از سوی پرداخت کنندگان آن را محکوم می‌نماید. او می‌گوید: «اغلب، بی‌عدالتی از سوی زمامداران و رعایای آنان صورت می‌گیرد یعنی گروه اول تقاضای چیزی را دارند که ناعادلانه است و گروه دوم نیز وظیفه خود را انکار و ترک می‌کنند.»[۱۳۰]

او هر دو گروه را به انجام وظایف خود توصیه کرده، و می‌گوید: «هر دو طرف باید آنچه را که برآنان واجب است را انجام دهند. سلطان و کارگزاران وی باید به هر شخص محقی سهمش را پرداخت کنند و بر مأمورین جمع‌آوری مالیات نیز لازم است که صرفاً مقدار قابل پرداخت را به درستی مطالبه کنند.»[۱۳۱]

او همچنین فرار مالیاتی را مخصوصاً زمانیکه مالیات بصورت جمعی و بر گروهی از کالاها وضع شده، ممنوع می‌کند،[۱۳۲] این ممنوعیت حتی زمانیکه این

مالیات وضع شده مالیاتی ناعادلانه باشد نیز برقرار است. استدلال ابن تیمیه چنین است که اگر شخصی، از پرداخت سهم مالیاتی خود سرباز زند، این سهم بر دوش دیگر اعضای گروه خواهد افتاد که نتیجه نیز آن خواهد بود که افراد گروه مجبور به تحمل بار مالیاتی بزرگتر و سنگینتری خواهند بود. او از چنین مالیاتهایی باعنوان «المظالم المشترکه» یاد می‌کند و معتقد است که درچنین شرایطی افراد دیگر گروه مجبور به پرداخت چنین مالیاتهای ناعادلانه‌ای می‌باشند. به اعتقاد او شخص یا باید سهم مالیاتی خود را پرداخت نماید تا عدالت رعایت شود و یا اینکه بصورت داوطلبانه بیشتر از وظیفه خود را بصورت بخشش پرداخت کند. همچنین این شخص ممکن است که پرداخت مالیات را رد نکند بلکه از طریق رشوه دادن سعی در کاهش مقدار آن داشته باشد تا بار آن بردوش دیگران قرار گرفته و موجب افزایش بار مالیاتی آنها گردد.[۱۳۳] ابن تیمیه نکته خود را با بیان مثالی از مالیات سلطانی[۱۳٤] که بر روستاها وضع می‌شد اینگونه شرح می‌دهد: فرض کنید که مقدار ده هزار درهم مالیات براهالی یک روستا وضع شده است. حال اگر فردی با استفاده از برخی ابزار یا ارتباطاتی که با خان و شیخ برقرار کرده سعی در مستثنی کردن خود از پرداخت مالیات نماید اینکار او باعث خواهد شد که دیگر روستائیان بیشتر از حد خود مالیات بپردازند. این کار در واقع نوعی بی‌عدالتی است که از طرف وی بر دیگر افراد وارد آمده است.[۱۳۵]

عدالت در بی‌عدالتی

ابن تیمیه به مسؤولین جمع‌آوری مالیات پیشنهاد می‌کند که حتی اگر مالیات غیر قانونی نیز وضع کرده‌اند، باز هم عدالت را رعایت کنند.

همچنین بر آنها لازم است، بر هر کسی که توان پرداخت مالیات را دارد بدون هیچ استثناء یا معافیتی مالیات وضع نمایند. در این زمینه عباراتی که ابن تیمیه بکار می‌برد جالب توجه است او می‌گوید: «حتی اگر مالیات وضع شده اساساً غیر عادلانه باشد باز هم بر مأمورین لازم است که عدالت در بی عدالتی را رعایت نمایند.» از سوی دیگر نباید مأمورین با وضع مالیات بر گروهی خاص و مستثنی کردن دیگران و در نتیجه افزایش بار مالیاتی گروه اول باعث چندین برابر شدن بی‌عدالتی گردند. باید توجه داشت منطقی که در پس پردهٔ این پیشنهادات وجود دارد مسئله‌ای است روان‌شناختی — اقتصادی: «مردم، مالیاتی را که بصورت نادرست وضع شده است

قبول می‌کنند به شرط آنکه بصورتی برابر از همه آنها گرفته شود ولی اگر عده‌ای از آن معاف گردند پذیرش آن از سوی عموم مردم دشوار خواهد بود.[۱۳۶]

به عقیده ابن تیمیه اگر اجازه وضع مالیاتهای نادرست داده شود، افراد ضعیف جامعه که فاقد تأثیرگذاری و حمایت می‌باشند، مجبور خواهند بود که تمام مالیات را بپردازند در حالیکه افراد قوی با وجود دارا بودن اموال و دارائیهای بیشتر، از زیر بار پرداخت مالیات شانه خالی خواهند کرد. ابن تیمیه همچنین اخطار می‌کند که انجام افعال نادرست در این زمینه باعث نوعی بی‌نظمی می‌شود که فقط خداوند از آن آگاه است. این اخطارها را ابن تیمیه بدین خاطر مورد تأکید قرار میدهد که او در حقیقت شاهد بی‌نظمی‌هایی بوده که در دوران او رخ داده بود.[۱۳۷]

از سوی دیگر ابن تیمیه کتاب «السیاست الشرعیه» خود را به درخواست سلطان وقت و برای راهنمایی وی به رشته نگارش درآورد.[۱۳۸] این کتاب به بحث پیرامون رئوس درآمدها و هزینه‌های دولت اسلامی می‌پردازد. البته ما نتوانسته‌ایم کشف کنیم که سلطان، تا چه اندازه تحت تأثیر این کتاب قرار گرفته و تا چه حدی دست به اصلاحات در خزانه خود زده است. اما تاریخ آن دوره گواه این مطلب است که «سلطان ناصر» وضع برخی از مالیاتهای نادرست را ممنوع کرد و دست به اصلاحات ارضی جامعی زد.[۱۳۹]

درآمدهای عمومی

ابن تیمیه معتقد است که تمامی تعالیم شریعت، چه مربوط به مسائل اقتصادی و چه مسائل دیگر بر پایه عدالت بنیان نهاده است. او همچنین بر این باور است که منابع درآمدی دولت که توسط شریعت بیان شده راهی است بین دو مسیر افراطی، وی با ارائه سه گونه از شرایط به معرفی سه نوع حکومت متفاوت می‌پردازد.[۱۴۰] یک نوع حاکم افراطی، حاکمی است سردرگم در مسائل دنیوی که آخرت را از یاد برده است. ابن تیمیه فرض می‌کند که چنین حاکمی فقط از طریق هزینه‌های گزاف و بی حد و حصری که از راه منابع درست و نادرست بدست آورده می‌تواند حاکمیت خود را حفظ کند. در نتیجه چنین حاکمی هم دزد می‌شود هم فردی ولخرج که با این اعمال دنیا و آخرت خود را تباه کرده است.

نوع دوم از حکام افراطی، حکامی هستند که دارای ترس حقیقی از خدا می‌باشند و فکر می‌کنند که دولت، فقط از طریق روشهای غیر عادلانه و درآمدها و هزینه‌های غیر قانونی قابل اداره می‌باشد. در نتیجه، چنین حاکمی هم از کسب

درآمد و هم هزینه کردن آن خودداری کرده و فقط در تلاش است از اینگونه اقدامات پرهیز کند.

سومین نوع از حکام که درضمن بهترین آنها نیز می‌باشد فردی است که از طریق میانه پیامبر اکرم(ص) و تابعین وی پیروی می‌کند. چنین حاکمی به این مسأله می‌اندیشد که پول باید در راه رفاه و منافع مردم هزینه شود تا اجرای فرایض دینی سهل گشته و مسائل اساسی دنیوی آنها نیز برطرف گردد. حاکمانی از این دست، تنها پولی را جمع آوری می‌کنند که دولت حق آن را دارد و خود را بعنوان افرادی بالغ و حاکمانی خردمند میدانند که منابع لازم برای مسائل قانونی و ضروری را فراهم آورده و از هر حکم ممنوعی نیز خودداری می‌کنند.[۱۴۱]

شایان ذکر است از آنجائیکه منابع کسب درآمد در آثار متقدمین ابن تیمیه بصورتی دقیق مطرح گشته بود و قصد اصلی وی نیز فقط بیان اصول بوده است، لذا او در بحث درآمدهای دولت به مسائل ریز و دقیق نپرداخته است.[۱۴۲]

ابن تیمیه رئوس تمامی منابع درآمدهای عمومی را به سه دسته تقسیم کرده و می‌گوید:«درآمدهای دولتی که براساس کتاب و سنت می‌باشند سه دسته‌اند: غنیمت، صدقه و فیء».[۱۴۳]

همانگونه که در طبقه بندی منابع درآمدی مشاهده خواهیم کرد، او ماهیت درآمدهای جمع‌آوری شده از منابع مختلف و هزینه کردن آنها را- بجز غنیمت و زکات- تحت عنوان فیء مورد توجه قرارداده است.

غنیمت

ابن تیمیه معتقد است غنیمت جزء آن دسته از اموالی است که پس از جنگ و از غیر مسلمانان گرفته شده و این منبع درآمد در سوره انفال مورد اشاره قرار گرفته است.[۱۴۴]

ابن تیمیه پس از ذکر آیات مربوط به غنیمت و چند حدیث پیرامون آن که موضوع غنیمت پس از جنگ را بیان کرده، به طریقه توزیع و هزینه کردن آن می‌پردازد.

زکات

ابن تیمیه درکتاب فتاوای خود به شرح این مطلب می‌پردازد که صدقات در حقیقت زکاتهایی هستند که براموال مسلمین وضع شده‌اند، که این زکاتها شامل

موارد زیر است: زکات غلات که عشر یا نصف العشر غلات و میوه‌های جمع‌آوری شده است، زکات حیواناتی مانند شتر، گاو و گوسفند؛ زکات مال التجاره و زکات طلا و نقره.[۱۴۵]

زکات، زیربنای اساسی نظام مالی یک حکومت اسلامی است و در حقیقت نوعی مالیات اجباری می‌باشد که بر افراد ثروتمند جامعه اسلامی وضع می‌شود. ابن تیمیه دراین باره می‌گوید: «زکات مانند نماز، حق مردم و حق خدا است»[۱۴۶] در نتیجه، مجازات و تنبیه دینی قائل شدن برای آن باعث می‌شود که این نوع درآمد به راحتی تحقق یابد. از سوی دیگر دو هدف اساسی از وضع هر مالیاتی یعنی تأمین مالی دولت و کاهش شکاف بین فقیر وغنی، بصورتی کارا در زکات لحاظ شده‌اند و ابن تیمیه بر این جنبه از زکات نیز تأکید فراوانی داشته است. او می‌گوید، صدقات (زکات) با هدف نیل به برابری وضع شده‌اند. او سخن خود را از این آیه قرآنی اخذ می‌کند که می‌فرماید: غذای متوسطی را که برای خانواده خود فراهم کرده‌ای به افراد فقیر بده.[۱۴۷] وی در جای دیگری اشاره می‌کند که اساس زکات همان همدردی (مواسات) می‌باشد.[۱۴۸]

وشاید به همین دلیل باشد که از اصول هزینه کردن زکات آن است که باید این درآمد را در محلی که در آن جمع‌آوری شده برای فقراء همان منطقه هزینه کرد مگر اینکه نیاز مبرمی وجود داشته باشد که این درآمد درجاهای دیگر هزینه شود. طبق نظر ابن تیمیه، زکات بر دارائیهای مولد وضع شده است خواه این دارائی‌ها مانند غلات و حیوانات اهلی فی نفسه مولد باشند و خواه مانند فلزاتی خاص و کالاهای تجاری بواسطه مبادله و تغییر، مولد شده باشند.[۱۴۹] این امر باعث تشویق سرمایه‌گذاری می‌شود زیرا در شرایطی مانند بلااستفاده ماندن ثروت، ترس از تعلق زکات بر آنها و بلعیدن آن باعث می‌شود تا این ثروتها به کار گرفته شوند. اما نرخ ثابت زکات، به گونه‌ای است که انگیزه‌های کار و سرمایه‌گذاری هرگز از بین نمی‌رود.

همچنین ابن تیمیه به این نکته اشاره دارد که نرخ زکات با نیروی کار متفاوتی که در تولید کالاهای گوناگون به کار گرفته می‌شود تنظیم شده است. یعنی هر چه مقدار نیروی کاری که در کسب یک درآمد دخیل هستند بیشتر باشد نرخ زکات پایین‌تر خواهد بود و برعکس، لذا درحالتی که یک فرد با یافتن گنج، درعمل هیچ نیروی کاری را به کار مشغول نساخته، نرخ زکات بالاترین سطح یعنی یک پنجم

ارزش گنج تعیین شده است. اما در مواردی مانند غلات که بوسیلهٔ باران آبیاری میشوند زارع فقط شخم زدن زمین و کاشتن دانه‌ها را برعهده دارد نرخ یک دهم تعیین شده درحالیکه اگر آبیاری زمین بوسیله دست یا بطور مصنوعی و غیر دیم صورت میگیرد نرخ زکات برابر یک بیستم میباشد. و در نهایت حالتی که کسب درآمد مستلزم استخدام نیروی کار در طول سال می‌باشد نرخ زکات به یک چهلم کاهش می‌یابد که نمونه آن تحصیل طلا و نقره و مال التجاره می‌باشد.[۱۵۰]

این حقیقت که نیروی کار به عنوان یکی از عوامل اقتصادی مهم در تعیین نرخهای زکات مورد توجه قرارگرفته است، نشانگر نیاز به عدالت، اقتصاد و برابری می‌باشد. اگر نرخهای یکسان بر تمامی انواع دارائیها وضع می‌شد ممکن بود اثری ضد تشویقی برجای بگذارد. که البته ابن تیمیه هیچ بحثی پیرامون تأثیرات عملی این تحلیل ارائه نمی‌دهد.

به عبارت دیگر این سؤال مطرح می‌شود که اگر در زمانها و مکانهای دیگر تجارت یا کار در معادن مانند کشاورزی زمان فقهای اولیه، مستلزم کار سخت و طاقت فرسا باشد، آیا با استفاده از قیاس می‌توان نرخها را مورد اصلاح قرار داده و یا پیش از پرداخت زکات، هزینه‌ها را از آن کسر نمود؟

مسئله قابل توجه دیگر آنست که زکات باید از محل کالاها و پولی که برآنها وضع می‌شود پرداخت گردد. همچنین پیرامون مسأله پرداخت پول به جای کالا، در میان فقهای اسلامی و محققین، سه گروه از نظریات وجود دارد. مکتب حنفی بدون هیچ شرطی اجازه آن را صادر می‌کند، در حالیکه مکتب شافعی بطور کلی آن را رد می‌کند. ابن تیمیه نیز بین این دو حالت، حالت میانه‌ای را انتخاب می‌کند. به عقیده وی گاهی بهتر است که کالا پرداخت گردد و زمانی نیز پرداخت پول ارجحیت دارد.[۱۵۱] او در جای دیگر به طور صریح می‌گوید:

> « اگر پرداخت بصورت پول و بدون هیچ شرطی مجاز باشد، ارزش پولی کالایی که به آن زکات تعلق می‌گیرد ممکن است در نزد پرداخت کننده زکات از اهمیت کمتری برخوردار باشد. بعلاوه روح زکات که همانا همدردی و برابری است در صورتیکه پرداخت از خود کالاهای مشمول زکات صورت گیرد بهتر آشکار می‌گردد. اما پرداخت پول بجای کالا در جایی مجاز است که پرداخت کنندهٔ زکات در پرداخت کالا مشکل داشته باشد و یا اینکه منافع دریافت کنندگان زکات دراین باشد

که پول دریافت نمایند و یا اینکه عدالت، اقتضاء کند که پرداخت، بصورت پولی صورت گیرد.»[۱۵۲]

نظریات ابن تیمیه دارای توجیهات اقتصادی مناسبی می‌باشد. درحالیکه اقتصاد، در شرایط تورمی به سر می‌برد، پرداخت زکات بصورت جنسی به نفع دریافت کنندگان زکات است و در شرایطی که اقتصاد، در وضعیتی با ثبات و مناسب قرار دارد پرداخت پولی و جنسی تفاوت چندانی با هم ندارند. اما تأکید بر پرداخت جنسی در تمامی زمانها ممکن است باعث ایجاد مشکلاتی هم برای پرداخت‌کنندگان زکات و هم دریافت کنندگان آن گردد، چرا که ممکن است هزینه‌های حمل و نقل، انبارداری و غیره وجود داشته باشد. در واقع ابن تیمیه در مسأله پرداخت زکات، دیدگاهی واقع بینانه داشته است و این اختیار را به مقامات واگذار می‌کند که با توجه به شرایط موجود در اقتصاد، یکی از دو راه را برگزینند.

فیء و درآمدهای گوناگون

برخلاف درآمدهای غنیمت و زکات که مخصوص گروهای خاصی از مردم است، منافع حاصل از فیء به همه مردم و حتی نسلهای آینده نیز تعلق دارد. بعقیدهٔ ابن تیمیه همه انواع درآمدها جز غنیمت و زکات در این دسته قرار می‌گیرند که شامل موارد زیر می‌باشد. البته برای اولین بار برای غنایم جنگی که از دشمنان گرفته شده بود نیز اصطلاح فیء بکار برده شد:[۱۵۳]

درآمدهای فیء:

۱. جزیه که بر مسیحیان و یهودیان وضع می‌شود.
۲. خراجی که توسط دشمنان پرداخت می‌شود.
۳. هدایایی که به رئیس حکومت پرداخت می‌گردد.
٤. درآمدهای گمرکی و عوارضی که بر تجار کشورهای دشمن وضع می‌شود.
۵. جرایم مالی
٦. خراج
۷. اموال بی صاحب
۸. اموال بی وارث
۹. سپرده‌ها، بدهیها یا اموال غصب شده‌ای که صاحبان اصلی آنان ناشناخته بوده و در نتیجه نمی‌توان این اموال را به صاحبان اصلی‌اش بازگرداند.
۱۰. هر نوع جدیدی از منابع درآمد.

ابن تیمیه بر خلاف دیگر اندیشمندان اسلامی، درآمدهای دولت را به زکات و دیگر درآمدهای شناخته شده محدود نمی‌کند بلکه اگر نیاز باشد، درها بر روی دیگر مالیاتها نیز گشوده میشود.

از سوی دیگر ابن تیمیه هیچ بحثی درباره منابع فوق مطرح نمی‌کند چرا که این نوع درآمدها کاملاً بر زمامداران شناخته شده بود.

شاید دلیل دیگر این باشد که بحث هزینه‌های عمومی در نظر ابن تیمیه اهمیت بیشتری داشته است چرا که وی قسمت اعظم مباحث خود را به این وجه از مالیه عمومی اختصاص می‌دهد.

در اینجا پیش از آنکه به نظرات ابن تیمیه پیرامون هزینه‌های عمومی بپردازیم لازم است که به برخی از نکات مطرح شده از سوی وی در مورد منابع درآمدی فوق الذکر، اشاره‌ای داشته باشیم. او در این خصوص با دیدگاه فقهایی که معتقدند نمی‌توان بر اعراب غیر مسلمانان و ساکن در سرزمینهای عربی جزیه وضع کرد، مخالفت می‌کند. بعقیدهٔ وی قوانین شریعت عام بوده و هیچ تفاوتی بین عرب و غیر عرب در این زمینه وجود ندارد.[۱۵٤]

به اعتقاد ابن تیمیه، هدف از وضع جریمه‌های مالی، کسب درآمد نمی‌باشدبلکه جلوگیری از ارتکاب به تخلف هدف عمده از وضع آنها است. استفاده از جریمه‌های مالی در جهت افزایش درآمدها می‌تواند باعث گسترش خلافکاریها گردد که این امر نیز با انگیزه‌ها و توجیهات این نوع جریمه‌ها در تضاد می‌باشد.[۱۵۵]

از سوی دیگر ابن تیمیه با مطرح کردن پرسشی پیرامون خراج و عشر به اختلاف نظرها اشاره می‌کند، سئوال وی اینست که آیا پرداخت خراج و عشر را میتوان بطور توامان بر مسلمین تکلیف کرد یا صرفاً باید خراج بر اراضی را وضع نمود؟ وی با استناد به نظر ابوحنیفه میگوید میتوان عشر را بر اراضی نیز وضع نمود لیکن وضع هم خراج و هم عشر بر زمین جایز نیست و لذا نمی‌توان دو نوع مالیات را از یک زمین اخذ کرد. البته اکثریت علما بر این عقیده‌اند که عشر بر غلات بسته می‌شود و خراج بر اراضی. علاوه بر این از آنجائیکه افراد ذی نفع از خراج متفاوت از افراد ذی نفع در عشر می‌باشند لذا می‌توان هر دو نوع مالیات را برقرار ساخت. همچنین بحث آنان مبتنی بر این واقعیت است که خراج بر تمامی اراضی حاصلخیز وضع می‌شود- چه مقدار آن کم باشد یا زیاد- در حالیکه عشر، تنها بر غلات رشد یافته وضع می‌شود.[۱۵٦]

جمع‌آوری و مدیریت

با بررسی کتاب فتاوای ابن تیمیه می‌توان به این نتیجه رسید که او از طرفداران جدی بودجه‌بندی و اداره صحیح منابع مالی بوده است. او در این زمینه می‌گوید: «درآمدهایی که بصورت امانت نزد حاکم و رییس حکومت نهاده می‌شود لازم است بصورتی مناسب و براساس کتاب خدا اداره گردد و اگر کسی برای نگهداری این درآمدها وجود ندارد لازم است که شخصی به این مقام گماشته شود... همچنین لازم است که یک بازرس کل وجود داشته باشد تا برحسب نیاز از جمع‌آوری کنندگان مالیات و مدیران استفاده کند و هنگامیکه فقدان چنین افرادی موجب عدم جمع‌آوری و هزینه نامناسب آن شود نصب آنها بسیار ضروری‌تر و مهم‌تر خواهد شد. زیرا هنگامی که انجام امر واجبی منوط به انجام مسأله‌ای دیگر است، مسأله دوم نیز واجب می‌شود؛ گاهی اوقات اقتضاء میکند اگر حجم فعالیت‌های رئیس حکومت خیلی زیاد نباشد بمنظور اداره صحیح و مؤثر کشور وظیفه بازرسی کل را نیز بر عهده گیرد.»[۱۵۷]

بطور خلاصه می‌توان گفت که؛ بعقیده ابن تیمیه حاکم با استفاده از تجارب خود و دیگران، در امر سازمان‌دهی نهادهای مالی و کنترل کالاهای عمومی آزاد بوده و دارای اختیارات کاملی است. همچنین در تمامی شرایط لازم است که وی افرادی مطمئن و توانا را برای این اهداف برگزینند.[۱۵۸]

مخارج عمومی

یکی از نکات اساسی که ابن تیمیه همواره بر آن تاکید داشت این نکته بود که درآمدهای عمومی بعنوان امانتی است نزد زمامداران و لازم است که آنان، درآمدهای کسب شده را بر طبق آموزه‌های الهی و به بهترین شکلی که منافع عامه را تأمین می‌کند، هزینه نمایند. او در این خصوص می‌گوید: لازم است که درمسائل مالی، عدالتی که مورد نظر خداوند و پیامبر اکرم(ص) است، تأمین شود[۱۵۹] و کسی که متصدی اینگونه درآمدها است حق توزیع آنها را براساس میل و هوس خود ندارد و او در حقیقت مانند صاحب اصلی درآمدها، مالک اصلی نمی‌باشد بلکه نقش نایب، امانتدار و صاحب موقت را ایفا می‌کند[۱۶۰] بعقیده وی، مسؤول حکومت در قبال درآمدهای عمومی دارای هیچ حقی بیشتر از یک شهروند عادی نیست. ابن

تیمیه با ذکر مثالی از خلیفه دوم عمر بن خطاب ادامه می‌دهد: فردی از عمر می‌خواهد که سهم مخارج او را افزایش دهد، خلیفه جواب می‌دهد:

« آیا تو شباهت بین من و این مردم را می‌دانی؟ مثل اینست که گروهی از مردم در مسافرت بوده واموال خود را جمع کرده و به یکی از افراد میان خود سپرده باشند تا آن را خرج کند. این فرد چگونه می‌تواند در خصوص این اموال، خود را بر دیگران ترجیح دهد؟».[۱۶۱]

ابن تیمیه پرداخت هدیه از سوی حاکم به افراد برطبق هدفهای شخصی و بیش از آنکه حقشان باشد را ممنوع میداند. او همچنین به شدت مخالف هزینه کردن درآمدها در مواردی مانند[۱۶۲] روسپی‌ها، آوازه‌خوانان و کمدینها می‌باشد چرا که بعقیده وی اینان به حال جامعه مضر می‌باشند به نظر ابن تیمیه لازمست هنگام هزینه کردن درآمدها، اولویتها براساس اهمیت آنها مد نظر قرار گیرند تا رفاه عمومی کل مسلمانان بدست‌آید.[۱۶۳] درنظر ابن تیمیه، مهمترین مخارج عبارتند از:

۱. افراد نیازمند و فقیر
۲. حفظ آمادگی نیروهای نظامی جهت جهاد و دفاع
۳. حفظ نظم و قوانین داخلی
٤. بازنشستگان و حقوق کارگزاران حکومتی
۵. تعلیم و تربیت
٦. زیر ساختهای کشور
۷. رفاه عمومی

البته لازم به ذکر است که منظور ابن تیمیه این نیست که درآمدهای عمومی بصورتی غیر تبعیض آمیز بین منابع فوق هزینه گردد. همانگونه که پیشتر نیز ذکر شد، تقسیم بندی سه‌گانه وی از درآمدهای عمومی براساس تفاوتهای این درآمدها و افراد ذی نفع درآنها، استوار است. دو دسته اول درآمدها که غنیمت و صدقات می‌باشند فقط محدود به عناوین مخارج هستند، در حالیکه دسته سوم درآمد مربوط به تمامی مخارج عمومی حکومت است. دراینجا بصورتی دقیق‌تر و البته مختصر به بررسی این هزینه‌ها می‌پردازیم.

توزیع غنایم

غنایم، شامل اموال منقول بوده و به پنج قسمت تقسیم می‌شود. چهار قسمت آن مختص کسانی است که در صحنه کارزار حاضر بوده‌اند، چه اینکه واقعاً جنگیده

باشند یا نه، و یک پنجم باقیمانده متعلق به حکومت است؛ البته کسانی که باید از این یک پنجم باقیمانده استفاده کنند عناوین آنها درقرآن ذکر شده است جایی که آیه شریفه می‌فرماید: «هر چیزی را که بعنوان غنایم جنگی بدست می‌آورید، یک پنجم آن متعلق به خدا و پیامبر او و خویشاوندان و ایتام و فقرا و در راه‌ماندگان می‌باشد،اگر واقعاً ایمان به خدا داشته باشید.»[١٦٤] البته مراد از حق خدا و پیامبر این نیست که اموال مربوطه، اموال شخصی پیامبر(ص) باشد بلکه آن قسمت از اموال باید برای هدفهای عمومی هزینه گردد.[١٦٥]

ابن تیمیه در مورد اموال غیر منقولی مانند زمین نیز با این نظر شافعی مخالفت می‌کند که امام، باید آنها را نیز توزیع کند. بعقیده او، اینکه اموال غیر منقول نیز باید توسط امام توزیع شود یا خیر، بستگی به خود امام دارد اگر او تشخیص دهد که توزیع آنها به سود مردم است میتواند به همان ترتیب عمل کند اما اگر تشخیص او اینچنین باشد که توزیع نکردن زمین‌ها برای مردم سودمندتراست میتواند از آن صرفنظر نماید.[١٦٦]

مصارف زکات

هیچ اختلافی پیرامون رئوس مصارف زکات وجود ندارد چرا که افراد مستحق دریافت زکات بصورتی صریح درقرآن ذکر شده است. ابن تیمیه می‌گوید: تمامی مسلمانان در این مورد متفق القولند که محل هزینه کردن زکات نمی‌تواند از هشت موردی که درقرآن ذکر شده فراتر برود. این مصارف عبارتند از:

١. فقرا
٢. مساکین
٣. عاملین یعنی کسانیکه جمع‌آوری زکات و یا اداره تشکیلات مربوط به آن را عهده دار میباشند.
٤. مؤلفه القلوب
٥. آزادی اسرا (الرقاب)
٦. غارمین یا بدهکاران
٧. فی سبیل ا... و
٨. ابن السبیل یا در راه ماندگان[١٦٧]

البته ابن تیمیه دراین مورد توضیح کوتاهی از هر گروه ارائه می‌دهد[١٦٨] «بعقیده وی دو گروه اول به افراد نیازمندی اشاره دارد که درآمد کافی در اختیار ندارند. فرق

اساسی بین این دو دسته اینست که یک گروه از آنها، تکدی و گدایی می‌کند در حالیکه گروه دیگر دست به این عمل نمی‌زند. علاوه بر این فرد ثروتمند و توانایی که قادر به کسب درآمد است نمی‌تواند از زکات متمتع گردد. «افراد شاغل در زکات» شامل، جمع‌آوری کنندگان زکات، مراقبین از آن و حسابداران و حسابرسان و غیره می‌گردد.»«مولفه القلوب» نیز به مسلمانان و غیر مسلمانان ثروتمند و با نفوذی اشاره دارد که درصورت دریافت پول با اسلام صادقانه رفتار خواهند کرد و بجای زیان رساندن به مسلمانان و دشمنی با آنها در راه جمع‌آوری مالیات نیز با آنان همکاری خواهند داشت. البته ظاهراً در اینجا پرداخت زکات به ثروتمندان، غیر عادلانه به نظر می‌رسد، اما این کار بدان دلیل انجام می‌شود که چنین پرداختی به نفع قسمت اعظم جامعه بوده و چنین هزینه‌ای برای مصون داشتن جامعه از وقوع بی نظمی داخلی می‌باشد.[۱۶۹] «الرقاب» نیز شامل کمکهای مالی به بردگانی می‌شود که می‌توانند پس از پرداخت مقداری پول، آزادی خود را بدست آورند. همچنین در حالت کلی الرقاب شامل آزادی اسرا و زندانیان نیز می‌شود.«غارمین» نیز افراد بدهکاری هستند که پولی برای پرداخت بدهی خود ندارند و با پرداخت زکات می‌توانند بدهیهای خود را بازپرداخت نمایند. البته اگر چنین افرادی به دلیل انجام فسق و فجور بدهکار شده‌اند، نمی‌توان به آنها زکات پرداخت نمود مگر اینکه توبه نمایند.« فی سبیل ا...»، هزینه کردن برای جنگجویانی است که بطور کامل از دیگر منابع خزانه عمومی تحت پوشش قرار میگرند. البته برخی از جنگجویان ممکن است تمامی هزینه‌های جنگ مانند سلاح، مرکب و سپر را دریافت دارند. البته طبق حدیثی، حج نیز جزء سبیل‌ا... به شمار می‌رود. همچنین مورد دیگر ابن السبیل می‌باشد؛ «ابن السبیل» در راه ماندگانی هستند که از شهری به شهر دیگر سفر می‌کنند و اگر چه در وطن خود از وضعیت مالی مناسبی برخوردارند اما ممکن است به دلیل نبود وسایل کافی در طول سفر با مشکل مواجه شوند به چنین افرادی نیز زکات تعلق می‌گیرد.

بعقیده ابن تیمیه هنگام تقسیم زکات در موارد هشت گانه لازم نیست که تقسیم، بصورتی مساوی انجام گیرد بلکه براساس نیاز و اهمیت است که در مورد سهم هر یک تصمیم گیری می‌شود[۱۷۰] اگر یکی از مصارف، دارای اهمیت بیشتر باشد، سهم بیشتری نیز نصیب آن بخش می‌گردد. البته ابن تیمیه دو ملاک را در زمینه توزیع زکات ارائه می‌دهد:«پرکردن شکاف‌های بین مسلمین و تأمین نیازهای

آنان» و«حمایت از اسلام». اگر دو ملاک فوق در مورد شخص یا مسأله‌ای صدق نکند نمی‌توان آن را جزء دریافت کنندگان زکات به حساب آورد.[۱۷۱]

ابن تیمیه از جمله کسانی است که معتقد است اگر حاکم، فرد عادلی نباشد و زکات را برای مستحقین آن هزینه نکند، افراد این حق را دارند که زکات را بطور مستقیم به مستحقینش پرداخت نمایند.[۱۷۲] دلیل وی نیز اینست که مقدار زکات ثابت بوده و مستحق آن نیز کاملاً معلوم و شناخته شده می‌باشد. با پرداخت مستقیم به این افراد، اهداف مورد نظر نیز تأمین می‌شود، در حالیکه وجود حاکم ظالم ممکن است به ضرر مستحقین زکات باشد.

ابن تیمیه با درنظر گرفتن دیگر درآمدهای دولت بر این نکته تأکید می‌کند که حتی اگر حاکم، فردی ظالم باشد باز هم پرداخت زکات واجب است[۱۷۳] چرا که وی، نهاد دولت را حتی اگر غیر عادلانه باشد باز هم غیر قابل اجتناب می‌داند.[۱۷٤]

مخارج درآمدهای فیء

رئوس هزینه‌های سومین گروه از درآمدهای عمومی- که ابن تیمیه همه انواع درآمد بجز غنیمت و زکات را در این گروه قرار می‌دهد- به اندازه وظایف اقتصادی دولت، دارای اهمیت می‌باشد. البته حقیقت این است که بخش هزینه‌های مالیه عمومی تا این اواخر کمتر از سوی اندیشمندان اقتصادی مورد توجه قرار گرفته بود. در این مورد «دالتون» می‌گوید: «اقتصاددانان انگلیسی به عنوان یک مجموعه مطالب اندکی پیرامون اصل مخارج عمومی داشته‌اند».[۱۷۵] اما ابن تیمیه برخلاف این امر، توجه خاصی به هزینه‌های عمومی داشته و معتقد بود که هزینه‌های عمومی دولت، مشخص کننده درآمد ضروری این نهاد می‌باشد. بطور کلی با بررسی مباحث مطرح شده از سوی ابن تیمیه پیرامون هزینه‌های عمومی، می‌توان بین دو هدف اساسی، تفاوت قائل شد:

۱. حفظ حیات اجتماعی جامعه در مقابل حملات خطرناک داخلی و خارجی
۲. بهبود کیفیت در حیات اجتماعی

مخارج دفاعی

یکی از اولین وظایف دولت، دفاع از مردم در مقابل حملات خارجی می‌باشد. حتی در جهان پیشرفته کنونی نیز بخش قابل توجهی از هزینه‌های عمومی دولتها، به این هدف اختصاص می‌یابد. البته در زمان ابن تیمیه به دلیل وقوع جنگهای صلیبی

و حملات مغولها، دفاع از کشور جزء ضروریات به شمار می‌رفت به همین دلیل است که ابن تیمیه، تأکید فراوانی برهزینه نیروهای نظامی و نیروهای پشتیبانی داشته است. اهمیت این امر بدان حد بود که لازم است جدای از غنیمت و زکات، درآمدهای فیء نیز در این زمینه هزینه گردد. درحقیقت هزینه کردن درآمدهای فیء در زمینه دفاع، بهترین موردی بود که می‌شد این درآمدها را هزینه کرد.[۱۷۶] همچنین لازم بود فرزندان زنانی که شوهرانشان را در راه جنگ از دست داده‌اند تحت پوشش درآمدهای عمومی قرار گیرند.[۱۷۷] ابن تیمیه در بحث پیرامون صلح داخلی و امنیت نیز به این نکته اشاره دارد که درآمد فیء باید در مواردی مانند دستمزد کسانیکه امنیت کشور را برعهده دارند، هزینه گردد.[۱۷۸] یک مثال از چنین مخارجی، پولی است که در راه «مولفه القلوب» هزینه می‌گردد. به نظر ابن تیمیه می‌توان چنین پولی را هم برای مسلمان و هم برای غیر مسلمان اختصاص داد تا اینکه بین آنان در حکومت اسلامی صلح و همجواری مسالمت‌آمیز وجود داشته باشد و از بروز اختلافات نیز جلوگیری شود.[۱۷۹]

به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که هزینه نیروهای پلیس و دیگر نیروهای حافظ صلح و امنیت نیز در این دسته قرار می‌گیرد و یا اینکه می‌توان هزینه‌های آن را جزء هزینه‌های دولتی و ماشین اداری دولت به حساب آورد.

دیگر عناوین مخارج

همانگونه که قبلاً نیز مشاهده شد، دفاع از آنچنان اهمیتی برخوردار است که علاوه بر غنیمت و زکات، لازم است که از محل درآمدهای فیء نیز آن را تأمین مالی نمود. مضافاً ملاحظه شد که افراد مستمند و فقیر نیز باید از محل یک پنجم درآمدهای غنیمت و زکات مورد حمایت مالی قرار بگیرند علاوه بر این تأمین اجتماعی نیز از اولویتهای دولت رفاه می‌باشد. ابن تیمیه پیشنهاد می‌کند که اگر زکات و غنیمت برای حمایت از افراد فقیر و مستمند کافی نباشد می‌توان از محل درآمدهای فیء آنها را مورد حمایت قرار داد.[۱۸۰] دراینجا اصل اساسی آن است که خواسته‌های این افراد برآورده و نیازهایشان مرتفع گردد.

ابن تیمیه دیگر رئوس مخارج دولت را اینگونه عنوان می‌کند:

۱. هزینه وزراء حاکمان و کارگزاران حکومتی - که برای هر حکومتی غیر قابل اجتناب می‌باشد- باید از محل درآمدهای فیء پرداخت گردد.[۱۸۱]

۲. حفظ عدالت نیز یکی از وظایف مهم حکومت است و به عقیده ابن تیمیه بر حکومت لازم است که عدالت را برقرار ساخته و دستمزد قضات را از محل بیت المال پرداخت نماید.[۱۸۲]
۳. دولت برای اینکه شهروندان خود را در سطح خوبی نگه دارد لازم است که تسهیلات آموزشی را برای آنان فراهم آورد. همچنین کسانیکه که مشغول تعلیم و هدایت دینی مردم می‌باشند و یا کسانیکه خود را وقف تعلم نموده‌اند باید از محل درآمدهای عمومی پشتیبانی گردند.[۱۸۳]
٤. اموری مانند فواید عامه، زیر ساختهای اقتصاد و دیگر مسئولیتهایی که عموماً افراد قادر به انجام آن نیستند، باید توسط دولت انجام شود در این زمینه ابن تیمیه پیشنهاد می‌کند که جاده‌ها، کانالها، پلها و غیره از محل درآمدهای فیء ساخته شوند.[۱۸٤]

البته این موارد، فقط مواردی گزینشی از هزینه‌های عمومی بوده و به هیچ وجه کامل نیست. نکته اساسی و مهم آن است که درآمد فیء باید در هر پروژهٔ رفاهی هزینه گردد.[۱۸۵] تشخیص اینکه کدام پروژه دارای اولویت است بر عهدهٔ حاکم است اما مواردی مانند بهداشت عمومی، کمک هزینه کودکان، زندانها و بطور کلی انواع مختلف تأمین اجتماعی، یارانه‌های قیمتی، گسترش صنعت و تجارت، خدمات پستی وحمل و نقل و غیره از اهمیت بیشتری برخوردار می‌باشند. اصولی که از سوی ابن تیمیه پیرامون انتخاب اولویتها بیان شده به ترتیب اهمیت می‌باشد، یعنی از هزینه‌های مولد شروع شده و به هزینه‌های غیر مولد ختم می‌شود.[۱۸٦] از آنجائیکه افراد فقیر و نیازمند دارای سهم بزرگی در زکات و یک پنجم غنیمت می‌باشند، لازم است که هنگام هزینه کردن درآمدهای فیء اولویت به پروژه‌های رفاهی و اجتماعی دیگر داده شود.[۱۸۷] همانگونه که بعداً خواهیم دید، اگر درآمد زکات کافی نباشد و از درآمد فیء نیز هیچ مازادی باقی نمانده باشد می‌توان دیگر منابع درآمدی را افزایش داد.

نکات تحلیلی

مباحث مطرح شده از سوی ابن تیمیه درباب مخارج بسیار کاملتر از بحث درآمد است. تقسیم سه گانه وی از درآمدهای عمومی باعث تقسیم بندی مشابهی در بخش هزینه‌های عمومی می‌گردد. همچنین او فرار مالیاتی را منع کرده و

مسؤولان حکومتی را تشویق می‌کند که حتی اگر دست به وضع مالیاتهای غیر قانونی می‌زنند بازهم هنگام وضع و اخذ مالیات، عدالت را رعایت کنند تا بار مالیاتی، بصورتی برابر بر دوش همه باشد. مضافاً اینکه او در مورد پیامدهای تبعیض و بی عدالتی در وضع مالیات هشدار می‌دهد. از میان منابع درآمدی که ابن تیمیه بر می‌شمرد، زکات مهمترین آنها به شمار می‌رود اما موارد هزینه‌ای که می‌توان از طریق زکات تأمین کرد محدود می‌باشند. درآمدی که از راه غنیمت بدست می‌آید درآمدی نامطمئن است چرا که فقط زمانی می‌توان انتظار چنین درآمدی را داشت که جنگ با غیر معتقدین به خدا درگیرد. سومین منبع درآمدی یعنی فیء شامل مالیاتهای سرانه و مالیات بر زمین و تمام انواع مالیاتهای گوناگون دیگر که ممکن است برای هزینه‌های دفاعی و توسعه‌ای دولت درهمه زمانها کافی نباشد می‌گردد. حال سؤال این است که آیا دولت می‌تواند علاوه بر زکات، انواع جدیدی از مالیات را وضع کرده و از مردم مطالبه کند؟

گروهی از متفکرین بر این باورند که فرد، پس از پرداخت زکات دیگر هیچ تعهد پولی به دولت ندارد و دولت نیز حق گرفتن هیچ پولی را ندارد مگر در موارد بسیار ضروری مانند جنگ و زمانی که بیت المال، خالی از پول باشد.[۱۸۸] البته ابن تیمیه موافق چنین دیدگاهی نیست. او معتقد است که مشارکت افراد در جنگ، حتی هنگامیکه حاکم عادل نیست، کاملاً آشکار است. در این مورد برداشت ابن تیمیه درحقیقت نوعی فهم مشترک است و اظهار میدارد که عقل حکم میکند افرادیکه وسائل لازم را در اختیار دارند باید در صحنه جنگ مشارکت نمایند و برای دفاع از خود، به حاکم، مبالغی پرداخت نمایند تا دشمن بصورتی غیر قانونی اموال آنان را تصاحب نکند.[۱۸۹]

از سوی دیگر احادیثی وجود دارند که از دیدگاه مقابل حمایت می‌کند یعنی هر مالیاتی جز زکات غیر عادلانه است مگر اینکه در شرایط جنگ وضع شده باشد؛ مطابق این دیدگاه درآمدهایی که در شریعت تعیین شده‌اند برای برآورده ساختن نیازهای مالی حکومت کافی است و فقط جنگ شرایط ضروری است که نیازمند تأمین مالی غیر معمول می‌باشد. این گروه از متفکرین به این نتیجه رسیده‌اند که اندازه دولت بیش از حد بزرگ بوده و در نتیجه بسیاری از هزینه‌های صورت گرفته از سوی آن در جهت رفاه عمومی نیست. این مطلب کاملاً از گفته‌های «امام نووی» (۱۲۷۷- ۱۲۲۳) بدست می‌آید، وی در پاسخ به درخواست «سلطان زهیر

بایبارس» مبنی بر وضع مالیاتهای جدید با این درخواست مخالفت می‌کند و میگوید جایز نیست مگر اینکه سلطان، تمامی زیور آلات و وسایلی را که تحت تملک خود و خانواده‌اش درآورده به بیت‌المال برگردانده و از تجمل دوری گزینند.[۱۹۰]

ابن تیمیه با برشمردن تعدادی از وظایف دولت و با آگاهی از امکان ناکارایی مالی، براین نکته تأکید می‌کند که ممکن است جدای از زکات، دیگر تعهدات مالی نیز بر دوش مسلمانان گذارده شود. این جمله ابن تیمیه که: «مردم باید در زمینه خوراک، پوشاک و مسکن به یاری یکدیگر شتافته و مسؤول حکومت باید این وظیفه را برعهده بگیرد و همچنین او می‌تواند مردم را وادار به چنین کاری نماید»[۱۹۱] در حقیقت نوعی حمایت از وضع مالیاتهای جدید در زمانی است که درآمد عادی دولت، کفاف نیازهای کشور را نمی‌کند. او دیدگاه متفکرینی که حق دولت را در وضع مالیاتهای جدید انکار می‌کنند به شدت مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: شبه فقهای کم دانشی که تعهدات وضع شده توسط شریعت را انکار می‌کنند و می‌گویند «در اموال اشخاص هیچ حقی جز زکات وجود ندارد»[۱۹۲] باید به این حدیث از حضرت فاطمه(س) که در کتاب ترمذی نقل شده و میگوید «در اموال اشخاص جز زکات، تعهد دیگری نیز وجود دارد» آگاه شوند. در اینجا ابن تیمیه، سنتزی از دو حدیث ظاهراً متضاد ارائه می‌کند که تحسین برانگیز است. او می‌گوید زکات و تعهدات غیر زکات بنا به دو دلیل کاملاً متفاوت وضع شده‌اند. دلیلی که برای وضع زکات مطرح است، تملک اموالی است که از یک حداقل مقدار بیشتر هستند. در نتیجه می‌توان گفت، در اموال مردم هیچ حقی جز زکات که آن هم مالیات بر ثروت است وجود ندارد از سوی دیگر دلیل وضع دیگر تعهدات مالی (غیر زکات،) تنها وجود اموال یا ثروت بیش از یک حد معین، نیست بلکه ضرورت و وجود نیاز در جامعه است که وضع اینگونه تعهدات را غیر قابل اجتناب می‌سازد. بعنوان مثال، تأمین مخارج یا کمک به خویشاوندان در هنگام مصیبت و بلا از جمله این امور می‌باشد. در چنین حالاتی، تملک اموال در حقیقت شرط قدرت و تمکن هستند نه پایه‌ای برای وضع تعهدات مالی. در نتیجه واضح است که در نظر ابن تیمیه حقوق دیگری جز زکات وجود دارند که در هنگام وجود نیاز در جامعه وضع می‌شوند و در حقیقت این امر عکس العمل مثبتی است نسبت به تأکیدی که شریعت بر وضع این حقوق بدون در نظر گرفتن ثروت افراد داشته است. علاوه بر این می‌توان گفت، وضع زکات به دلیل وجود ثروتی است که از یک حد مشخص

بیشتر باشد و حتی اگر در یک شهر، مستحقین دریافت زکات نیز وجود نداشته باشند باید آن را دریافت و در جایی دیگر هزینه کرد.[۱۹۳]

در پایان لازم به ذکر است که پیش از ابن تیمیه هیچ یک از متفکرین اسلامی بجز ابن حزم (۱۰۹٤– ۹۹٤)، وجود تعهدات مالی غیر زکات را مورد تأکید قرار نداده بود. ابن حزم در این زمینه می‌گوید: وظیفه ثروتمندان کشور آنست که فقرا را مورد حمایت خود قرار دهند و حاکم نیز این حق را دارد که در صورت کافی نبودن درآمدها، آنان را مجبور به انجام چنین کاری نماید.[۱۹٤]

پی نوشت ها:

۱- Ibn Kathir, Al-Bidayah Wa'l Nihayah, Beirut: Maktabah al-Ma'arif ۱۹٦٦, Vol. ۱٤, pp. ۱۳٦-۱۳۷; 'Abd al-Hadi, Al-Uqud al-Durriyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, ۱۹۳۸, p. ۲.

۲- Laoust, H., 'Ibn Taimiyyah', in encyclopaedia of Islam, London: Luzac & Co., ۱۹۷۱, Vol. ۳, p. ۹٥۱.

۳- Ibn Kathir, op. Cit Vol. ۱۳, p. ۳٤۱.

٤- Ibn Rajab, op. cit Vol. ۲, p. ۳۹۰.

٥- Ibid., p. ۳۹۰.

٦- Ibid., p. ۳۹٥.

۷- جملهٔ داخل پرانتز توسط ویراستار کتاب بعنوان خلاصه‌ای از توضیحات پیرامون دوران حبس ابن تیمیه بیان شده است.

۸- Ibid, p. ۱۳٤: Abd al hadi. Op. cit. p. ۳٦۳.

۹- Ibid., pp. ۳٦۳-۳٦٤.

۱۰- The Qur'an, ۱٦:۹۰: ٤: ٥۹; r: ۸:٥۷:۲٥; ۱۱:۸٥.

۱۱- Baihaqi, Al-Sunan al-Kubra, Hyderabad, ۱۳٥۳ H, Vol.٥ p. ۳٤۸.

۱۲- Shahin Muslim, 'Kitab al-'Itq' and kitab al-Buya', Cairo: M. Ali Sabih & Sons, n. d. Part ۸. pp. ۲۱۲-۲۱۳; part ٥. p. ۹٥; Darimi. Sunan Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Vol. ۳, pp. ۳۹٥-٤۱۱; (Kitab al- Wasaya, bad ۱۳; Kitab al-Fara'id, bad ٥۱) Ibn Hanbal, Musnad, Beirut: Dar al-Fikr, n. d., Vol. ۲, pp. ۱۱, ۱٥, ۱٥٦.

۱۳- Ibn Hanbal, op. cit., Vol. ٥. p. ۳۲۷.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

١٤- Al-Sharif, al-Radi, Nahj al-Balaghah min Kalam 'Ali bin Abi Talib, Cairo: al-Istiqamah Press, Vol. ٣, p. ١١٠; Vol.٥, p. ٣٤٢.

١٥- Ibn Nujaim, Al-Ashbah Wa'l Naza'ir Beirut: Dar al-'Ilmiyah, ١٩٨٠, pp. ٣٦٢-٣٦٤.

١٦- Ibid., p. ٣٦٢.

١٧- Ibn Taimiyyah, MFS (Majmu' Fatawa Shaikh al-Islam), Riyad: Matabi' al-Riyad, ١٩٦٣, Vol. ٢٩, p. ٥٢١.

١٨- Cf. Ibn taimiyyah, Al-Hisbah, Cairo: L Dar al-Sha'b. ١٩٧٦, pp. ٥-٢٥.

١٩- Ibn Taimiyyah, MFS, Vol. ٢٩, p. ٥٢٠.

٢٠- Ibid., p. ٥٢١.

٢١- Ibid., p. ٥٢٢.

٢٢- Ibid., p. ٥٢١. "Wa madaruhu 'ala al-qiyas Wa'l-I tibar li'l bi mithlihi wa huwa nafs al- 'adl wa nafs al'urf".

٢٣- Ibid., p. ٥٢٢.

٢٤- Ibid., pp. ٥٢١-٥٢٢.

٢٥- Ibid., p. ٥٢٢.

٢٦- Cf. Ibid., p. ٥٢٢.

٢٧- Ibid., MFS, Vol. ٢٩, p. ٣٤٥; Ibn Taimiyyah, Tafsir Surah al-Nur, Cairo: Idarah al-Taba'ah al- Muniriyah, ١٣٤٣ AH, p. ١٠٣.

٢٨- Ibn Taimiyyah, Al-Hisbah, op. cit., pp. ٢٥،٤٢.

٢٩- Cf. Ibid., pp. ٢٧, ٤٠, ٤١.

٣٠- Cf. Aquinas, op. cit.,٢nd Question, CXLIV, part ١.

٣١- Garay, op. cit., p. ٤٢.

٣٢- Cf. Ibn Taimiyyah, Al-Hisbah. Op. cit., p. ٣٤.

٣٣- Ibn Taimiyyah, Al- Masa'il Al- Mardiniyah Damascus: Manshurat al-Maktab al-Islami, ١٩٦٤, p. ١٠٣.

٣٤- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٣٤.

٣٥- Ibn Taimiyyah, MFS, Vol. ٣٤. p. ٧٢.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٣٦- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, p. ٣٧.

٣٧- Ibn Taimiyyah, MFS, Vol. ٢٥, p. ٢٩٩.

٣٨- Ibid., p. ٥٠١.

٣٩- Ibid., pp. ٣٠٠, ٣٦١; Ikhtiyarat, Beirut: Dar al-Ma'rifah n. d., p. ١٢٢.

٤٠- MFS. Vol. ٣٠, pp. ٨٥, ٥٦, ٥٧; Vol. ٢٠, p. ٣٥٦; Vol. ٢٥, p. ٦٠.

٤١- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٣٨.

٤٢- Ibid., p. ٤١.

٤٣- Cf. Ibid., pp. ١٩٠-١٩١.

٤٤- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٢٦.

٤٥- Ibid.

٤٦- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٣٠, pp. ٤٣, ٤٩.

٤٧- Ibid., p. ١٦٣.

٤٨- Cf. Ibid., p. ١٨٣.

٤٩- Ibn Taimiyyah, majmu' Rasa'l, Cairo: al- Matba'ah al-husainiyah, ١٩٠٥, p. ١٠٠.

٥٠- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., pp. ٥-٢٤.

٥١- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٨, p. ٥٨٣.

٥٢- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٢٤.

٥٣- Ibid., p. ٤١.

٥٤- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٩, pp. ٥٢٥-٥٣٢.

٥٥- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٩٧ (٨٩).

٥٦- Ibid., p. ٤١.

٥٧- Cf. Ibid., p. ٢٥.

٥٨- Cf. Ibid., pp. ٤٩-٥٠.

٥٩- Cf. Ibid., p. ٢١.

٦٠- Cf. Ibid., p. ٢٤.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٦١- Ibid., p. ٢٦.

٦٢- Cf. Ibid., p. ٣٩.

٦٣- P. A. Smuelson, Economics, New york: Mc Graw Hill, ١٩٨١, ed. ١١ , p. ٣٦٩.

٦٤- Ibid.,

٦٥- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٢٥.

٦٦- Cf. Ibid., pp. ٦-٢٥.

٦٧- Ibid., p. ٢٦.

٦٨- Cf. Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٩, pp. ٢٣٨-٢٦٣.

٦٩- Cf. Ibid., pp. ٢٤٠-٢٤١.

٧٠- Cf. Ibid., pp. ٢٥٤-٢٥٥, ٢٥٦.

٧١- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., pp. ٢٢-٢٦. Also ibn Taimiyyah, Ikhtiyyah, op. cit., p. ١٢٣.

٧٢- Ibid., pp. ٣٥٩-٣٦٠.

٧٣- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٤١.

٧٤- Ibid.

٧٥- Ibid., pp. ٢٧, ٣٠, ٣٤.

٧٦- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٩, p. ٤٧٢.

٧٧- Cf. Ibn al-Quyyin, I'lam al- Muwaqqi'in, Egypt: Maktabah al- Tijariyah al-Kubra, ١٩٥٥, Vol. ٢, p. ١٣٧.

٧٨- Geoffrey, Crowther, An Outline of Money, rev. ed. London: Reprint Nelson, ١٩٦٧, p. ٨٣.

٧٩- Cf. Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٩, p. ٤٧٢.

٨٠- برای اطلاعات ریزتر پیرامون این اعمال و نتایج و پیامدهای آن به نوشته حاضر یعنی مفاهیم اقتصادی «ابن تیمیه» مراجعه کنید: Leicester: The Islamic Foundation ١٩٨٨, pp. ٤٢-٤٣.

٨١- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٩, p. ٤٦٩. (Yanbaghi li'l sultan an yadriba lahum fulusan takun bi-qimat al'adl fi mu'amalatihim min ghair zulm lahum).

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۸۲- Ibid.

۸۳- See present author's Economic Concept of Ibn Taimiyyah, op. cit., chapter ۱, p. ٤۳.

۸٤- Encyclipaedia Britannica (micropaedia, ready reference and index), att. Gresham, Sir Thomas' Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., ۱۹۷٥, Vol. IV, p. ۷۳۳.

۸٥- Ibid., p. ۷۳۳; John J.Klein, Money and the Economy, Fourth ed., New York; Harcourt Brace Jovanovich, Inc., ۱۹۷۸, p. ۱٥۹.

۸٦- Ibn Taimiyyah, MFS. Op. cit., Vol. ۲۹, p. ٤٦۹ Parentheses added.

۸۷- نیکل اورسم (۱۳۸۲-۱۳۲۰) یکی از بارزترین کشیشهای فرانسوی سدهٔ ١٤ میلادی به شمار می‌آید. او فردی با علایق متفاوت و گوناگون بود که پیرامون مسائل گوناگونی مانند الهیات، ریاضیات و اخترشناسی آثاری از خود برجای گذاشته است. اثر مورد بحث یعنی« ractatus «de otigine et jure nec nor et de multationibus monetarum بین سالهای ۱۳٥۰-۱۳٦۰ میلادی به رشته تحریر در آمده است. همچنین نسخهٔ اولیه اثر به زبان لاتین می‌باشد که بعدها توسط خود نویسنده به فرانسه برگردانده می‌شود. ما برای آگاهی از نظرات وی به کتاب زیر مراجعه و استناد کرده‌ایم:

Monroes Early economic thought, Cambridge: Harvard university press, ۱۹٦٥. pp. ۷۹-۱۰۲.

۸۸- A. J. Schumpeter, History of Economic Analysis, London. George Allen and Unwin ۱۹۷۲, p. ۹٥.

۸۹- اورسم در سال ۱۳۲۰ میلادی و در مکانی نزدیک شهر کان فرانسه به دنیا آمد در حالیکه «ابن تیمیه» در سال ۱۳۲۸ در دمشق دیده از جهان فرو بست.

۹۰- برای مطالعه دقیق‌تر پیرامون اندیشه وی مطالعه کتاب مونرو پیشنهاد می‌شود.

۹۱- منظور وی از کلمه «الدین» همان دین اسلام می‌باشد که نه تنها نظام واحد عبادت و صداقت اخلاقی را مهیا می‌کند بلکه خود بعنوان روشی برای زندگی بشر نیز به شمار می‌آید. در حقیقت هیچیک از وجوه زندگی بشر اعم از سیاست و اقتصاد از دید اسلام مورد غفلت واقع نشده است.

۹۲- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, Cairo: Dar al-Sha'b, ۱۹۷۱, p. ۱۸٤.

۹۳- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲۹, p. ۲۷۹.

۹٤- Ibid., Vol. ۲۹, p. ٥۷۰; of. Vol. ۳۱, p. ۱٦.

۹٥- Ibid., p. ٥۷۲.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٩٦- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٤٥.

٩٧- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., pp. ٣٠, ٣٤.

٩٨- Cf. Ibid., p.٢٥.

٩٩- Cf. Ibid., p. ٤١.

١٠٠- Cf. Ibid., pp. ٢٤, ٢٦.

١٠١- Cf. Ibid., p. ٤١.

١٠٢- Cf. Ibid.

١٠٣- Cf. Ibid., p. ٣٤.

١٠٤- Cf. Ibid., p. ٣٠.

١٠٥- Cf. Ibid., pp. ٦-٢٥.

١٠٦- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٩, p. ٤٦٩.

١٠٧- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, p. ٣٠.

١٠٨- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٦٥; and al-Hisbah, op. cit., p. ٣٤; and MFS, op. cit., Vol. ٢٨, p. ٥٦٦.

١٠٩- Cf. Ibid., p. ٥٦٨; Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٦٢.

١١٠- Cf. Ibid., pp. ٣١-٣.

١١١- Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ١٨.

١١٢- N. Ziadeh, Al-Hisbah wa'l Muhtasib fi'l Islam, Beirut: Catholic Press, ١٩٦٣, pp. ٣٤, ٥٥.

١١٣- Cf. Ibid., p. ٤٠.

١١٤- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ٣٠.

١١٥- Cf. Ibid., p. ٢١.

١١٦- Cf. Ibid., p. ٣٤.

١١٧- Cf. Ziadeh, op. cit., p. ٩٦.

١١٨- Cf. Ibid., pp. ٣٤, ٣٨, ١٠٠-١٠٢.

١١٩- Cf. Ibid., pp. ١١٨-١٢١.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۲۰- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., pp. ۲۱-۲۲.

۱۲۱- Cf. Ibid., p. ۲۳; and Ziadeh, op. cit., pp. ۹٦, ۱٥۰.

۱۲۲- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., p. ۲٤; and Ziadeh, op. cit., pp. ٥٤, ۹٦.

۱۲۳- Cf. Ziadeh, op. cit., pp. ٤۸-٤۹, ۹۳.

۱۲٤- Cf. Ibid., p. ۹٥.

۱۲٥- Cf. Ibn Taimiyyah, Al- Hisbah, op. cit., pp. ۲۷, ۳۰.

۱۲٦- Ibid., pp. ۱۹-۲۰.

۱۲۷- Cf. Ziadeh, op. cit., pp. ۲۹, ۳۷, ۳۹, ۹٥, ۱۱۱, ۱۳۰.

۱۲۸- Ibn Taimiyyah, Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim, Makkah al- Mukaramah: al-Majd Commercial Press, n. d., p. ۲۸۱.

۱۲۹- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲۸, p. ٥٦.

۱۳۰- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., ٥٦.

۱۳۱- Ibid., p. ٤۲.

۱۳۲- هنگام عبور لشگر از یک منطقه و یا هنگام استقبال از سلطان و یا برپایی جشن حکومتی، چنین مالیاتهای مقطوعی از ساکنین روستا و یا افراد قبیله و گروه گرفته می شد تا صرف این دسته از امور گردد. البته نمونه‌هایی از وضع چنین مالیاتهای مقطوعی از قوانین اسلامی نیز مشاهده می‌شود. بعنوان مثال هنگامیکه فردی کشته می‌شود وقاتل وی نیز قابل شناسائی نمی‌باشند، مردم محل وقوع قتل احضار شده و از آنها در مورد آگاهی از قاتل و یا عدم آگاهی از او سوگند و قسم گرفته می‌شود. در حالیکه هیچ نشانی از قاتل یافت نمی‌شود بر تمامی آن مردم «دیه» وضع می‌شود و همگی آنها ملزم به تامین جمعی دیهٔ فرد کشته شده می‌باشند.

۱۳۳- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۳۰, pp. ۳۳۸-۳۳۹.

۱۳٤- منظور از مالیاتهای سلطانی آن از دسته از مالیتهایی است که توسط سلطان و کارگزاران او برای تامین هزینه‌های مختلفشان وضع می‌شود. البته این دسته از مالیاتها فراتر از مالیاتهایی است که شریعت وضع کرده است.

۱۳٥- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۳۰, p. ۳٤۰.

۱۳٦- Ibid., pp. ۳٤۰-۳٤۱.

۱۳۷- Ibid., pp. ۳٤۱-۳٤۲.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۳۸- Ibid, Vol. ۲۸, footnote, p. ۲٤٤.

۱۳۹- See present author's Economic Concept of Ibn Taimiyyah, op. cit., chapter ۱.

۱٤۰- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., pp. ۷۳-۷٦.

۱٤۱- Ibid., pp. ۷۳-۷٦.

۱٤۲- Ibid., p. ٥۰.

۱٤۳- Ibid., p. ٤٥; and MFS, op. cit., Vol. ۲۸, p. ٥٦۲.

۱٤٤- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٤٥.

۱٤٥- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲۸, p. ٥٦۷.

۱٤٦- Ibn Taimiyyah, Kitab al-Tawassul wa'l Wasilah, Egypt: al-Manar, ۱۳۲۷ AH. P. ٥۰.

۱٤۷- «من اوسط ما تطعمون اهلیکم» (قرآن ۵:۸۹) Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲٥. p.٦۲

۱٤۸- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲٥, pp. ۸, ۸٤.

۱٤۹- Ibid., p. ۸.

۱٥۰- Ibid.,

۱٥۱- Ibid., p. ٤٦.

۱٥۲- Ibid., pp. ۸۲-۳.

۱٥۳- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., pp. ٥۳-٥٤.

۱٥٤- Ibn Taimiyyah, 'Iddah al-dalalah fi 'Umum al-Risalah, Egypt: al-Muniriyah, ۱۳٤۳ AH, p.

۱٥٥- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., pp. ۸۷-۸۹.

۱٥٦- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲٥, p. ۱٥۰.

۱٥۷- Ibid., Bol. ۳۱, pp. ۸٦-۸۷.

۱٥۸- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., pp. ۲۰, ۳۱.

۱٥۹- Ibid., p. ۱۷۸.

۱٦۰- Ibid., p. ٤۳.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

١٦١- Ibid., p. ٤٤.

١٦٢- Ibid., p. ٦٧.

١٦٣- Ibid., p. ٦٤.

١٦٤- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٨, p. ٥٦٢.

١٦٥- Ibid., Vol. ١٠, p. ٢٨٠.

١٦٦- Ibid., Vol. ٢٨, pp. ٥٨١-٥٨٢.

١٦٧- Ibid., pp. ٥٦٧-٥٦٨.

١٦٨- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., pp. ٥١-٥٢.

١٦٩- Ibid., pp. ٥٦٧-٥٦٨.

١٧٠- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ١٩, pp. ٢٥٧-٢٥٨.

١٧١- Ibid., vol. ٢٥, pp. ٤٠, ٧٦; Vol. ٢٩, p. ١٨٢.

١٧٢- Ibid., Vol. ٢٥, p. ٨١.

١٧٣- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٤٣.

١٧٤- Ibid., p. ١٨٥.

١٧٥- Hugh Dalton, Principles of Public Finance, London: Rutledage & Kegan Paul. ١٩٦٦, p. ١٣٩.

١٧٦- Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٦٥.

١٧٧- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٨, p. ٥٨٦.

١٧٨- Ibid., p. ٥٦٦; and Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٦٥.

١٧٩- Cf. Ibid., p. ٦٩.

١٨٠- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٨, pp. ٥٢٦-٥٢٧, ٥٧٦.

١٨١- Cf, Ibn Taimiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyah, op. cit., p. ٦٥.

١٨٢- Cf. Ibid.

١٨٣- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ٢٨, pp. ٥٢٦-٥٢٧; Vol. ٣١, p. ١٤.

١٨٤- Cf. Ibid., pp. ٥٦٢-٥٦٧.

۱۸۵- عبارات وی چنین می‌باشند: «بل یصرف فی المصلحة کلها» - همان منبع.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۸٦- همان منبع صفحه ٥٦٦:

«هنگام مصرف باید به ترتیب اهمیت، تخصیص داده شود و در این میان نیز اولویت باید به کسانی داده شود که منافعشان توسط مسلمانان تامین می‌شود و افراد دیگری که منافعشان توسط مسلمانان تامین نمی‌شود در اولویت بعدی قرار بگیرند. البته عبارت مشابه دیگری نیز در کتاب «السیاسة الشرعیه» او یافت می‌شود که چنین می‌باشد: «هنگام هزینه کردن برای مسلمین ابتدا باید منافع عامه آنها در اولویت قرار بگیرد.

۱۸۷- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲۸, p. ٥۷٥-٦.

۱۸۸- الماوردی نیز در کتاب «الاحکام السلطانیه» خود به چنین مساله‌ای اعتقاد دارد.

Al-Ahkan Al-Sultaniyah, Egypt: al-Babi, ۱۹۷۳. p. ۱۱۳:

به اعتقاد الماوردی هنگامیکه در بیت‌المال مسلمین پول، کالا و طلا وجود دارد نمی‌توان از کسی تقاضای این موارد را داشت:

Suyuti, Husnal-Mokadarah, Cairo: Dar Ihya, al-Kutub al-'Arabiyah ۱۹۸٦, Vol. ۲, p. ۹۹.

۱۸۹- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۳۰, p. ۳٤۲.

۱۹۰- Suyuti, op. cit., Vol. ۲. p. ۱۰٥.

۱۹۱- Ibn Taimiyyah, MFS, op. cit., Vol. ۲۹, p. ۱۹٤.

۱۹۲- Ibid., p. ۱۸۷: and Kitab al-Imam, ۲nd ed., Beirut: al-Maktab al-Islami, ۱۳۹ AH, p. ۲۹۹.

۱۹۳- Ibid.

۱۹٤- Ibn Hazm, Kitab al-Muhalla, ed. Ahmad Shahir, Cairo: al- Muniriyah, ۱۳٤۷ AH, Vol. ٦, pp. ۱٥٦-۱٥۹.

فصل دهم

اندیشه‌های اقتصادی ابن القیم

عبدالعظیم اصلاحی

مقدمه

اهداف و روش شناسی

این نوشتار در تلاش است تا به بررسی و تجزیه و تحلیل اندیشه‌های اقتصادی ابن القیم، متفکر بزرگ اسلامی بپردازد. او اندیشمندی است که مسائل اساسی مانند کنترل قیمتها، مکانیسم بازار، اداره فعالیتهای اقتصادی(حسبه)، فقر و غنا و بهره و زکات را در قسمتهای مختلفی از آثار متعدد خود مورد بررسی قرار داده است. از جمله مسائل اساسی که پیش از وی مورد توجه بود عبارتند از: تحقق رفاه، منافع اجتماعی، استقرار عدالت و حذف استثمار و مشکلات زندگی اقتصادی.

این بحث در اصل برای اقتصاددانان حرفه‌ای به نگارش درآمده است. ما در ابتدا تلاش می‌کنیم که اندیشه‌های اقتصادی وی را به دقت بررسی نموده و آنها را به زمان خودش ربط دهیم. سپس مقایسه‌ای انجام می‌دهیم بین این اندیشه‌ها و اندیشه‌های معاصرین او. در نهایت به ارزیابی دیدگاههای اقتصادی او می‌پردازیم تا اساس اندیشه‌ها و عقاید وی را شناخته و امکان استفاده از آنها را در حل معضلات اقتصادی جوامع اسلامی کنونی نشان دهیم.

بررسی زندگانی ابن القیم و دوران حیات وی

شمس الدین، ابوعبیدالله محمدبن ابوبکر، معروف به ابن القیم الجوزی در ۷ صفر سال ٦٩١ هجری قمری (۲۹ ژانویه ۱۲۹۲) در دمشق به دنیا آمد و در ۲۳ رجب سال ۷۵۱ هجری قمری (٢٦ سپتامبر ۱۳۵۰) در همانجا دیده از جهان فرو بست.[۱]

پیش از آنکه به بحث دقیق پیرامون اندیشه‌های اقتصادی اسلامی وی بپردازیم، بهتر است نگاهی داشته باشیم به شرائط اجتماعی – اقتصادی آن زمان، چرا که آن شرایط بگونه‌ای بود که، تفکرات ابن القیم را تحت تأثیر قرار داد. او در دوران حکومت سلطان نصیر محمد قلاوون (١٣٤١– ۱۲۹۳ میلادی) می‌زیست. سلطان نصیر حاکمی بود که توانست دولتی با ثبات را مستقر ساخته و توجه خاصی نیز به بهبود تعلیم و تعلم و شرایط اقتصادی کشور داشته باشد. او همچنین توزیع مجدد و جامع زمین را به انجام رسانیده و اصلاحاتی در نظام مالیاتی بوجود آورد.[۲] علاوه بر این مدارس و کتابخانه‌های متعددی در دوران مملوک وجود داشت و «علما»، تأثیر عمیقی نیز بر سلطان و مردم داشتند.

از ویژگی‌های مهم آن دوران، گسترش فرق صوفی‌گری و تقلید (پیروی و حمایت از عقاید امامانی خاص) بود. ابن القیم به خوبی در تمامی رشته‌های آن زمان خبره شد و او معروفترین شاگردان ابن تیمیه (۱۳۲۸– ۱۲۵۳) به شمار می‌آمد. ابن القیم در موضوعاتی مانند تفسیر قرآن کریم، فقه اسلامی، احادیث نبوی(ص)، عرفان و تصوف و مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نوشته‌هایی از خود برجای گذاشته است.

اندیشه‌های اقتصادی وی را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد:

۱. عقاید وی پیرامون فلسفهٔ اقتصادی اسلام
۲. مقایسه و تضاد بین فقر و غنا
۳. اهمیت اقتصادی زکات
٤. بهره، ربای فضل و ربای نسیه
۵. مکانیسم بازار و تنظیم قیمتها

فلسفه اقتصادی اسلام

ابن القیم تأکید بخصوصی بر نکاتی در این زمینه داشت که عبارتنداز:

انسان اسلامی و نه انسان اقتصادی

ابن القیم به بیان اصول اعتقادات اسلامی می‌پردازد که براساس آن، بشر در قبال هدایت خداوند پاسخگو بوده و خدای متعال منبع راهنمایی و راهبری بشر می‌باشد.[۳]

ابن القیم خصوصاً بر این نکته تأکید می‌ورزد که در دیدگاه اسلامی، زندگی در حقیقت نوعی آزمایش است و این آزمون توسط خدای متعال و از طریق اعطای نعمات و گرفتن آنها از بشر صورت می‌پذیرد. همچنین نه تملک یک ثروت نشانهٔ لطف و عنایت خدا و نه فقدان آن به معنای بی عنایتی خدا است. علاوه بر این ثروت از نظر او، صرفاً برای خوشگذرانی نیست که این تلقی همان دریافتی است که حیوانات و چارپایان از ثروت دارند.[٤]

عدالت

بعقیدهٔ ابن القیم، عدالت یکی از مقاصد شریعت است. در حقیقت، شریعت شامل، عدالت، دعا و نیایش و عقلانیت می‌شود. علاوه بر این هر چیزی که در مخالفت با عدالت بوده و باعث حرکت از دعا و نیایش و رفاه به سوی لعن ونفرین

و بلا و بدبختی باشد و خرد را به بی خردی تبدیل کند، هیچ ارتباطی به شریعت ندارد.[۵]

ارزشها و تأثیر آنها بر حیات اقتصادی

ابن القیم پس از شرح این دیدگاه اسلامی که لازمست مردم ارزشهایی مانند خداترسی، تقوی و پرهیزکاری، درستکاری، صداقت را در پیش گرفته و از بدیهایی مانند کذب، کلاهبرداری و فساد دوری جویند نتیجه میگیرد که پیامد طبیعی کذب و دروغ، فساد است و با فساد نمی‌توان به موفقیت در این جهان و جهان آخرت نائل آمد.

همچنین فساد و تباهی همانگونه که به ضرر حیات اقتصادی می‌باشد، دیگر وجوه زندگانی دنیوی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. و اینکه پیامدهای کذب و دروغ کاملاً آشکار می‌باشند.[۶] ابن القیم با بیان پیامدهای بد نافرمانی و بلایای اجتماعی در جای دیگر می‌نویسد که اثرات معاصی، بسیار خطرناک می‌باشند و لذا باید محکوم گردند یعنی این معاصی هم برای جسم و هم برای روح مضر بوده و حیات دنیوی و اخروی فرد را متحمل زیان می‌سازد. او می‌افزاید که یکی از اثرات آشکار چنین گناهانی محروم شدن فرد از معاش می‌باشد. ابن القیم با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید، گناه باعث کاهش روزی و معاش فرد می‌شود[۷] در صدد اثبات گفته‌های خود برمی‌آید. در مقابل، پرهیزکاری و خدا ترسی و کردار نیک باعث افزایش معاش و موفقیت فرد در مسائل اقتصادی و همچنین آن جهان می‌گردد.[۸]

گناهانی مانند کذب، کلاهبرداری، حسادت، استثمار و بی صداقتی باعث بروز بی نظمی، سوءظن، بی ثباتی و نارضایتی در جامعه شده و جلوی رشد اقتصادی را می‌گیرد. در مقابل فقدان این معاصی و وجود ارزشهای اسلامی باعث ایجاد جو اطمینان و امنیت در جامعه شده و با هدایت جامعه به سوی تعاون در تولید، ثبات شرایط اقتصادی را درپی خواهد داشت. علاوه بر این انتظار می‌رود چنین ارزشهای اسلامی مثبت باعث افزایش در تولید و خوشبختی و رفاه عمومی گردد.

جایگاه فعالیتهای اقتصادی

ابن القیم بر این نکته تأکید می‌کند که فعالیتهای اقتصادی بدین جهت دارای اهمیت است که باعث برآورده شدن نیازها و خواستهای مردم می‌گردد. او می‌گوید:

«هنگامی که مقرر شده، گندم پس از انجام زنجیره‌ای خاص از فعالیتها حاصل شود، بدین معناست که شما بدون کاشتن دانه در زمین و شخم زدن آن نمی‌توانید گندمی تولید کنید. به همین صورت، رفع عطش و تشنگی یا سیرشدن مستلزم نوشیدن آب یا خوردن غذا است. بدون انجام فعالیتهای خاص در زندگی هیچ یک از این اهداف قابل دسترسی نمی‌باشد همین مسأله در مورد حیات آن جهانی نیز صادق است».[۹]

ابن القیم معتقد است انجام تمامی فعالیتهای اقتصادی مجاز است مگر آن دسته از فعالیتها که در شریعت ممنوع شده است.[۱۰]

تعاون و همکاری و تقسیم کار

ابن القیم تأکید خاصی بر همکاریهای اقتصادی و مسؤولیتهای اجتماعی دارد. بعقیدهٔ وی برخلاف تقسیم بشر به اجزاء متعدد همه ابناء بشر تشکیل یک بدن واحد را می‌دهند که لازم است با یکدیگر همکاری داشته باشند. این همکاری به گونه‌ای باعث نفع همه خواهد شد که اگر بصورت مجزا به فعالیت بپردازند به چنین منافعی دست نخواهند یافت. ابن القیم معتقد به تکثر و گوناگونی ابناء بشر بود که همین تکثر و گوناگونی ضرورت همکاری و تقسیم کار را ایجاب می‌کند.

مالکیت خصوصی و دخالت دولت

ابن القیم اعتقاد داشت که اگر افراد، اموال خصوصی خود را برخلاف منافع بخش عمدهٔ جامعه بکار بیاندازند لازمست که دولت در اموال خصوصی آنان دخالت نماید. او در این ارتباط به «حدیث العتق» اشاره می‌کند. به این ترتیب که گاهی اتفاق می‌افتاد که عبدی متعلق به دو مالک بود، یکی از آنان با آزادی برده موافقت می‌کرد ولی دیگری آن را نمی‌پذیرفت. حضرت رسول اکرم(ص) می‌فرمودند تا ارزش عادلانه برده مشخص شده و از شریک دیگر درخواست شود که سهم خود از برده را نیز بپذیرد و با این اقدام برده آزاد میشد. ابن القیم پس از استناد به این حدیث می‌نویسد؛ این حدیث پایه‌ای برای یک قانون فراهم می‌آورد و آن اینست که اگر شیئی بصورت مشترک تحت تملک دو نفر باشد و امکان تقسیم این شیئی وجود نداشته باشد در اینصورت اگر یکی از شرکاء قصد فروش آن را داشته باشد می‌توان آن را فروخت و درآمد حاصل را بین دو نفر تقسیم کرد.

همچنین می‌توان از این حدیث این قاعده را استخراج کرد که هنگام جبران و پرداخت به یک فرد لازمست قیمت عادلانه آن شیئی مد نظر قرار گیرد.[۱۱]

از مباحث فوق چنین نتیجه گیری می‌شود که دولت دارای این حق است که اگر منافع قسمت اعظم جامعه اقتضاء کند می‌تواند مالکیت خصوصی افراد را سلب نموده و جبران خسارت ناشی از مالکیت سلب شده را بپردازد.

لازم به ذکر است که مفهوم مالکیت و دیدگاههای مربوط به فقر و رفاه ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند. ابن القیم رسالهٔ کاملی را به مفهوم مالکیت خصوصی اموال و فقر اختصاص داده است.

دیدگاههای مربوط به فقر و غناء

برخلاف تأثیر عظیم دیدگاه صوفی گری که مشوق «خود فراموشی» و «درویش مسلکی» بود ابن القیم تلاش زیادی به خرج داد تا تعالیم متعادل اسلام پیرامون فقر و غنا را نشان دهد. او دیدگاه افرادی که فقر را برغنا و غنا را بر فقر ترجیح می‌دهند مورد بررسی قرار می‌دهد. بعقیدهٔ وی برخورداری و رفاه به این دلیل مرجح است که باعث شکرگذاری خدای متعال و انجام وظایف فرد در قبال مردم می‌گردد.[۱۲]

بحثی در حمایت از غنا

مزیت ثروت در این است که فرد را قادر می‌سازد تا اعمال نیکی مانند حج، جهاد، خرجهای مستحب، آزادی زندانیان، هدایا، ساخت مسجد، ساخت جاده و کانال، ازدواج و غیره را انجام دهد. مدافعین ثروت برای اثبات ادعای خود به برخی از صحابه پیامبر اکرم(ص) اشاره می‌کنند که هم ثروتمند بودند و هم از جهت رده بندی دینداری در مراتب بالایی قرار داشتند و دلیل بالا بودن مرتبه دینداری آنان نیز این بود که در بسیاری از جهادها شرکت داشته و از معتقدین (به اسلام) حمایت می‌کردند.[۱۳]

نظر ابن القیم در این مورد

ابن القیم در اینجا، نظر استاد خود ابن تیمیه را می‌پذیرد که می‌گفت: «... از میان فقرا و اغنیا دوست داشتنی ترین فرد کسی است که از همه بیشتر خداترس بوده و اعمال نیک انجام دهد؛ اگر یک فرد فقیر و فرد غنی براساس این معیار برابر باشند در اینصورت از جهت رتبه‌بندی نیز برابر خواهند بود.»[۱۴]

مسائل مطرح شده فوق در تطابق کامل با فلسفهٔ اسلام است. ابن القیم می‌گوید: «خدای متعال همانگونه که خالق فراوانی و برخورداری است خالق ناداری و تنگدستی نیز هست همانطور که او خالق همه چیز است.فقر و غنا، هر دو مخلوق خداوند است وهدف خدای متعال از خلق این دو نیز اینست که نشان دهد، کدام یک از بندگان بهتر و نیکوتر عمل میکنند خداوند هر دوی اینها را اساس آزمایش می‌داند تا اطاعت و عدم اطاعت بندگان را بیازماید و براین اساس پاداش و جزا دهد. به همین دلیل است که خداوند می‌فرماید، «...و نبلوکم بالشر و الخیر فتنة والینا ترجعون»[۱۵] گاهی خدای متعال بشر را با اعطای ثروت و گاهی هم با تنگ کردن ابزار معیشت مورد آزمایش قرارمی‌دهد.»[۱۶]

فقر و زهد- نظری احتیاط آمیز

ابن القیم بر این باور است که نباید فقر و زهد را یکی دانست[۱۷] چرا که اغلب این ارزش اسلامی (یعنی زهد) با مسائلی مانند چشم پوشی از ثروت و دیگر زیبائیهای زندگی اشتباه می‌شود. ابن القیم در کتاب خود با نام «مدارج السالکین» به بررسی عقاید گوناگون پیرامون معنی و تعاریف زهد می‌پردازد.

او براین نکته تأکید می‌ورزد که زهد، به معنای اقبال نداشتن نسبت به امور دنیوی نیست. پیامبران بسیاری مانند داود، سلیمان و محمد(ص)و بسیاری از صحابه ایشان در عین اینکه دارای اموال و اقتدار بسیاری بودند، زاهدترین مردم زمانه خویش نیز به شمار می‌آمدند.[۱۸] نکته اساسی این عبارت در اینست که زهد، شرایطی ذهنی است که به معنای رهایی از حرص نسبت به مسائل دنیوی و قراردادن آنها به عنوان هدف زندگی می‌باشد. فرد، می‌تواند در عین داشتن تمامی خوشیهای دنیوی دارای زهد نیز باشد همانگونه که ممکن است در شرایط فقر، فاقد ویژگی رفتار زاهدانه باشد.

اهمیت اقتصادی زکات

زکات اثرات مهمی بر حیات اقتصادی مردم دارد و ابن القیم به درستی توجه بسیار زیادی بر این وجه از زکات داشته است. او با بررسی اهمیت اقتصادی آن، نکات فراوانی را آشکار ساخته است.

نرخ‌های معقول و اقتصادی

به نظر ابن القیم، هدف از وضع زکات، گسترش مهربانی، محبت برادرانه و خیرخواهی می‌باشد. به همین دلیل است که نرخ خاصی از زکات تعیین شده است؛ که این هدف، بدون هیچ نگرانی قابل دسترسی است. همچنین مقدار پرداختی در زکات به اندازه‌ای زیاد نیست که باعث نگرانی پرداخت کنندگان آن گردد و درهمان حال به اندازه‌ای است که باعث ارضاء نیازهای اساسی مستمندان می‌گردد. بعلاوه اگر نرخ زکات بسیار بالا باشد باعث می‌شود که افراد ثروتمند از پرداخت آن اجتناب ورزیده و به دنبال راههایی برای فرار از آن برآیند. از سویی دیگر، درصورت بالا بودن نرخ زکات، افراد فقیر بدون اینکه استحقاق آن را داشته باشند به دریافت این زکات عادت می‌کنند که هر دوی این حالات افراطی باعث از میان رفتن اهداف وضع زکات می‌گردد.[۱۹]

موارد مشمول زکات

زکات بر هر نوعی از اموال وضع نمی‌شود بلکه بر اموالی وضع می‌شود که قابلیت رشد، افزایش و بازدهی را دارا باشند. لذا کالاهای مصرفی مانند لباس، خانه، وسایل زندگی، حیوانات باربر و غیره از شمول زکات خارج هستند. از سوی دیگر فقط چهار دسته از اموال هستند که متعلق زکات می‌باشند، گاو و گوسفند و شتر، غلات و میوه‌ها، طلا و نقره، و مال التجاره.[۲۰]

ملاحظات مربوط به میزان کار و نرخهای مختلف زکات

زکات دارای چهار نرخ متفاوت می‌باشند که عبارتنداز: ۲۰٪، ۱۰٪، ۵٪ و ۲/۵٪ . ابن القیم در دو بخش از نوشته‌های خود به بحث پیرامون اهمیت و منطق اقتصادی موجود درباره نرخهای متفاوت زکات می‌پردازد. بعقیدهٔ وی در مسأله تعیین این چهار نرخ، میزان اشتغال و درگیری نیروی کار مد نظر قرار گرفته است. یعنی هر چه اشتغال و درگیری نیروی کار در تولید یا تصاحب این اموال بیشتر باشد،نرخ زکات پایین‌تر خواهد بود و برعکس.

هنگام کشف گنج مقدار کمی از نیروی کار مورد استفاده قرار می‌گیرد و لذا در اینحالت بالاترین نرخ زکات وضع می‌شود یعنی نرخ زکات وضع شده در هنگام کشف گنج ۲۰ درصد (یک پنجم) می‌باشد. در هنگام برداشت غلات و هنگامیکه زمین زراعی بصورت دیم و توسط باران آبیاری می‌شود و نیروی انسانی فقط برای

آماده سازی زمین،شخم زدن آن و کاشتن دانه‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد نرخ زکات ۱۰ درصد (یک دهم) می‌باشد و هنگامیکه فرد علاوه برشخم زدن زمین و کاشتن دانه‌ها، با استفاده از ابزار مصنوعی و غیر دیم به آبیاری زمین می‌پردازد این نرخ به ۵ درصد (یک بیستم) کاهش می‌یابد. و در شرایطی که نیروی کار در طول سال مشغول به کار می‌باشد این نرخ به ۲/۵ درصد (یک چهلم) کاهش می‌یابد.[۲۱]

در حقیقت تلاشهای انسانی هنگام تعیین نرخهای متفاوت زکات مد نظر قرار گرفته است چه اینکه مقتضای عدالت و برابری اینچنین است یعنی اگر برای همه انواع مختلف دارائیها، نرخ ثابتی از زکات در نظر گرفته می‌شد، باعث عدم تشویق به کار می‌شد. لازم به ذکر است که پیش از ابن القیم، استاد وی یعنی ابن تیمیه نیز منطق اقتصادی موجود در نرخهای متفاوت زکات را یادآور شده بود.[۲۲] اما متأسفانه هیچ یک از آنها به اهمیت عملی و کاربردی این تحلیلها توجهی نکرده‌اند. و لذا کماکان این پرسش قابل طرح است که در دوران فقهای اولیه، تجارت و معدن نیز به اندازه کشاورزی به تلاشهای بشری وابسته بود. آیا نمی‌توان از این قیاس استفاده کرده و دست به اصلاح نرخها زده و یا پیش از مشخص کردن نرخهای زکات، هزینه‌ها را از آن کسر کرد؟

ابن القیم دلیل دیگری برای نرخهای متفاوت زکات ارائه می‌دهد و آن اینکه این نرخها، نرخ افزایش کالاهای متفاوت می‌باشد. او می‌گوید: « افزایش در غلات و میوه‌ها بیشتر از تجارت است لذا سهم آن بیشتر از سهم کالاهای تجاری می‌باشد. از سوی دیگر رشد و نفع درغلاتی که بوسیلهٔ باران آبیاری شده بیشتر از رشد در غلاتی است که با آب چاهها و کانالها آبیاری شده است و آشکارترین و بیشترین افزایش، زمانی اتفاق می‌افتد که فرد، گنج پیدا می‌کند»[۲۳]

این ادعای ابن القیم در زمان‌های قدیم که صنایع بزرگ وجود نداشته و تجارتهای کوچک و صنایع کوچک اکثریت فعالیتهای تجاری را شامل می‌شدند، صادق بود. همچنین درآن زمان ابزار آبیاری و کشاورزی نیز ساده بود. اما در ظرف زمانی حاضر، که شرایط تجارت داخلی و خارجی بزرگ و ابزار پیشرفته و تکنیکهای زراعت و برداشت محصولات وجود دارد، منطق وی در بهره‌وری بالقوه را به سختی می‌توان توجیه کرد.

دوره پرداخت

زکات، زمانی قابل پرداخت است که یکسال کامل از مالکیت کالاها گذشته باشد اما در مورد گنج باید گفت که پس از کشف آن پرداخت زکات واجب می‌شود و زکات غلات نیز پس از برداشت آنها وضع می‌شود. بعقیده ابن القیم، یکسال تمام مناسبترین و بهترین زمان جمع‌آوری زکات است. اگر زکات هر هفته یا هر ماه جمع آوری می‌شد باعث وارد شدن زیان به منافع پرداخت کنندگان آن می‌گردید و اگر در طول دوران زندگی فقط یکبار جمع آوری می‌شد نیز باعث وارد آمدن ضرر و زیان به فقرا می‌گردید. لذا وضع آن بر پایه هر سال موجه‌ترین آنها می‌باشد.[۲۴]

دلایل بسیار دیگری نیز در حمایت از جمع‌آوری سالانه زکات وجود دارد که ابن القیم بصورت واضح بدانها نپرداخته است. مثال آن، مورد اموال مولد می‌باشد. در واقع وجود این اموال مستلزم آنست که زمان مناسبی برای زکات در نظر گرفته شود تا فرد بتواند از ثمرات اموال خود بهره‌برداری نموده و منافع آن را کسب نماید. به نظر می‌رسد دوره زمانی یکساله برای سرمایه‌گذاری پول و گرفتن نتایج آن زمان مناسبی باشد. اگر زکات هر هفته یا هر ماهه وضع می‌شد، باعث ایجاد مشکلات فراوانی برای پرداخت کنندگان می‌گردید چرا که آنها درتملک درآمدهای خود، حسابداری و خارج کردن پولهای خود برای پرداخت زکات با مشکلاتی مواجه می‌شدند و از دیدگاه دولت نیز اداره و جمع‌آوری زکات بسیار مشکلتر و پرهزینه‌تر می‌گردید.

مستحقین زکات

ابن تیمیه با تحلیل رئوس هزینه‌های زکات می‌گوید، هشت گروه از مستحقین زکات که توسط خدای متعال عنوان شده را می‌توان در دو گروه تقسیم بندی کرد. اول آن گروه که زکات را بخاطر نیازشان دریافت می‌کنند؛ لذا این استحقاق بخاطر نیاز آنها تعیین شده است.ایندسته از دریافت کنندگان زکات، فقرا، مساکین، فی الرقاب و ابن السبیل می‌باشند. دوم؛ افرادی وجود دارندکه زکات را بخاطر فایده‌ای که می‌رسانند دریافت می‌کنند. این گروه افرادی مانند، عاملین، مؤلفه القلوب، غارمین و فی سبیل ا... هستند. اگر فردی نیازمند نبوده و منافعی نیز برای مسلمین نداشته باشد. بطور قطع هیچ سهمی از زکات را نخواهد داشت.[۲۵]

بهره - ربای فضل (زیادتی) و ربای نسیه

ابن القیم بهره را بعنوان معارض و دشمن صدقه و زکات مورد توجه قرار داده است و این همان چیزی است که می‌توان از آموزه‌های قرآن بدست‌آورد. دقیقاً به همین دلیل است که بسیاری از متفکران، تأکید خاصی برآن داشته‌اند.[۲۶]

ربای آشکار یا ربای جلی

بعقیدهٔ ابن القیم می‌توان ربا را به دو دسته جلی و خفی تقسیم کرد. البته این هر دو نوع ربا بخاطر آنکه زیانهای اساسی بر جامعه وارد می‌سازند حرام دانسته شده‌اند. ربای خفی بدین دلیل ممنوع شده که جلوی تبدیل شدن آن به ربای آشکار گرفته شود. ربای جلی نیز همانند پرداختهای موجلی (مهلت دار) که در دوران پیش از اسلام متداول بود، شناخته شده است.[۲۷]

در اینجا ابن القیم به توصیف اشکال مختلف رباهای متداول در دوران جاهلیت پرداخته است. او نشان می‌دهد که پرداخت بهره اغلب از سوی فقرا و نیازمندان صورت می‌گرفته است اگرچه‌گاهی ثروتمندان و تجار نیز به پرداخت بهره مبادرت می‌ورزیدند. ابن القیم با این استدلال، ادعای کسانی که معتقدند در زمان قدیم وام‌های گرفته شده صرفاً توسط فقرا و جهت اهداف مصرفی بوده را رد می‌کند. همچنین ابن القیم با محاسبه نشان می‌دهد که چگونه در طول زمان یک بهره معمولی چندین برابر اصل- پول یعنی دو یاچهار برابر آن- می‌گردد. و به این ترتیب او نیز این ادعای برخی از متفکرین که معتقدند ربای ممنوع در قرآن فقط ربای اضعاف مضاعف است و ربای با نرخ معمول و متعارف جائز است را انکار و رد میکند. ابن القیم خاطر نشان می‌سازد که اسلام هیچ تفاوتی بین بهره و ربای اضعاف مضاعفه قائل نشده و هر دو آنها ربای حرام می‌باشند.

از سوی دیگر ممنوعیت ربا امری است آشکار که در قسمتهای مختلف قرآن بدان اشاره شده است. لذا هیچ دلیلی وجود ندارد که مسلمانان در مورد چرایی پرداخت ربا و چگونگی آن بحث کنند. فقهایی هم که به انتقاد از اعمال غیر اسلامی رایج در بین مسلمانان پرداخته‌اند، هیچ مثالی از ربایی که توسط مسلمانان گرفته می‌شده را ذکر نکرده‌اند. ژوزف اسکاچ در این زمینه می‌گوید: «... مسلمانان همیشه از این امر آگاه بودند که نقض ممنوعیت ربا یکی از گناهان بزرگ می‌باشد.»[۲۸]

با این حال، برخی از مردم با استفاده از حیل فریبکارانه به گونه‌ای رفتار می‌کردند که بهره مورد نظر آنها دقیقاً تحت تعریف ربا قرار نمی‌گرفت. آنها این

عمل خود را نیز بیع و معامله می‌نامیدند.[۲۹] البته ابن القیم با بکار بستن چنین حیلی مخالفت می‌ورزید. او می‌گفت:« ... ربا به دلیل ماهیتش ممنوع شده است و ماهیت آن متفاوت از ماهیت تجارت است. لذا هر گاه این ماهیت صدق کند، ممنوعیت نیز وجود خواهد داشت و اسم و شکل صوری آن اهمیتی ندارد. چیزی که دارای اهمیت است اسم و شکل قرارداد نیست بلکه ماهیت، اهداف و مقاصد مورد نظر می‌باشد.»[۳۰] به هر حال، ابن القیم در رابطه با «ربا الفضل» و «ربا النسیه» که به اعتقاد وی جزء ربای خفی به شمار می‌آیند، کارهایی اساسی انجام داده است. که ذیلاً به بررسی دیدگاههای وی در این زمینه می‌پردازیم.

ربای خفی

از پیامبر اکرم(ص) نقل شده که ایشان فرموده‌اند:«طلا در مقابل طلا، نقره در مقابل نقره، گندم در مقابل گندم جو در مقابل جو، خرما در مقابل خرما و نمک در مقابل نمک و هر یک در مقابل همان چیز و به مقداری برابر و یداً بید قابل مبادله است و هر کسیکه زیادتی، دریافت و یا پرداخت کند مرتکب ربا شده است».[۳۱] این حدیث می‌افزاید: «... هنگامیکه انواع این کالاها با یکدیگر متفاوت بودند می‌توانید به هر ترتیبی که دوست دارید معاوضه کنید (یعنی‌حتی با تفاوت درمقادیر) اما باید بصورت یداً بید باشد یعنی انتقال مالکیت برای طرفین در یک زمان انجام گیرد.[۳۲]

نابرابری در مقادیر و یا پرداخت با تأخیر در حالت فوق به ترتیب تحت عنوان ربای فضل و ربای نسیه نامیده می‌شوند.

تحلیل اقتصادی ربای فضل و ربای نسیه

کالاهایی که در حدیث فوق، بدان اشاره شده به دو دسته تقسیم بندی می‌شوند:

۱. فلزات گرانبها
۲. مواد غذایی

بعقیده ابن القیم این نوع بهره از این جهت ممنوع شده است که معیاری است پیشگیرانه برای اینکه معاملات، شکل ربوی به خود نگیرد.[۳۳] در نتیجه دلیل ممنوعیت آن نیز همان بی‌عدالتی، ضرر و زیان و استثمار می‌باشد. اما ابن القیم بجای تأکید بر این نکته، عواملی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد که باعث تبدیل این معاملات به معاملات ربوی می‌گردد. همچنین او سعی می‌کند تا نشان

دهد، چگونه هنگامیکه از لحاظ کیفیت و یا زمان بازپرداخت نابرابری وجود دارد این تبدیل اتفاق می‌افتد.

در ابتدا عبارت ابن القیم پیرامون ربای فضل و یا گرفتن مقداری اضافی در مبادله یک کالا را مورد بررسی قرار دهیم. او می‌گوید:

« درخصوص فلزات گرانبها و کالاهایی که قابلیت ربوی شدن را دارا می‌باشند، هنگامیکه آنها در مقابل کالایی از جنس خود مبادله می‌شوند باید مبادله و انتقال فیزیکی این کالاها، قبل از ترک مکان معامله صورت گیرد. دلیل این امر نیز آنست که از پرداخت با تأخیر که عامل اساسی ربا است جلوگیری شود. در نتیجه پیامبر اکرم(ص) با وضع این شرط که انتقال مالکیت باید در یک زمان اتفاق بیفتد، مسلمانان را از افتادن در دام ربا دور نگه داشته است. همچنین برای اینکه ربای حقیقی اتفاق نیفتد، لازم است تا در مبادله کالاهای شبیه به هم نیز برابری وجود داشته باشد، حتی اگر این کالاهای شبیه به هم از درجات مرغوبیت مختلفی نیز برخوردار باشند.»[۳٤]

در نتیجه بعقیده ابن القیم هنگام انجام مبادله پایاپای، هیچ مبلغ اضافی قابل قبول نیست حتی اگر یکی از کالاها از نظر کیفیت بهتر از دیگری باشد. چرا که ممکن است این امر بعنوان پایه‌ای برای اخذ مبلغ اضافی قرار گیرد (نتیجه منطقی این اصل، آنست که اخذ مقدار اضافی حتی اگر خیلی کم باشد باز هم هیچ توجیهی ندارد). این مطلب دقیقاً چیزیست که ابن القیم از قید ممنوع کننده حدیث ابو سعید خدری نتیجه‌گیری می‌کند. ابو سعید از حضرت رسول اکرم(ص) نقل می‌کنند که ایشان فرموده‌اند: «یک درهم را به دو درهم نفروش چرا که من خوف آن دارم شما در «رما» گرفتار شوید».[۳۵] ابوسعید همچنین توضیح می‌دهد که «رما» همان ربا است. در نتیجه بعقیده ابن القیم، پیامبر اکرم(ص) ربای فضل را بدان دلیل ممنوع ساخته است که ایشان خوف از ربای نسیه داشته‌اند، یعنی هنگامیکه مردم، یک درهم را به دو درهم می‌فروشند، و استدلال آنان نیز این است که به دلیل تفاوت در خلوص و عیار و یا ضرب سکه است در اینصورت آنها به آرامی از سود نقد و حاضر به سود حاصل از پرداخت با تأخیر حرکت می‌کنند که نتیجه آن ربا است. پس می‌توان گفت نابرابری در مقدار درمبادلات یداً بید باعث بروز نوعی از ربای حاصل از پرداخت تأخیری خواهد شد. در واقع این امر از تیزهوشی قانون گذار است که این

نوع از ربا را ممنوع ساخته و مبادلهٔ نقد یا نسیه یک درهم با دو درهم را نیز ممنوع کرده است.[۳۶]

تحلیل فوق مربوط به مبادله طلا با طلا، نقره با نقره وغلات (گندم با گندم)و... می‌باشد که تفاوت درکیفیت وجود دارد. هنگامیکه تفاوت در کیفیت وجود دارد،به مردم توصیه می‌شود که اجناس خود را بصورت نقد بفروشند و سپس آنچه را که نیاز دارند خریداری نمایند.[۳۷] منطقی که در خصوص این توصیه وجود دارد اینست که هنگام تفاوت درکیفیت، نوعی نا اطمینانی وجود دارد. «بعلاوه اگر چنین چیزی مجاز می‌بود نتیجه اینگونه می‌شد که در مبادلهٔ غلات هم جنس به دلیل تأخیر در تحویل مقدار بیشتری مطالبه می‌شد، زیرا انسان این میل باطنی را دارد که مقدار بیشتری بدست آورد تا منافع و مطلوبیتش بیشتر گردد.»[۳۸]

مورد دیگر مربوط به مبادله طلا با نقره و یا یک نوع غلات با نوع دیگری از غلات (مثلاً گندم با جو) می‌باشد. در چنین حالتی، تنها پرداخت با تأخیر ممنوع شده است. بعقیدهٔ ابن القیم دلایل متعددی وجود دارد که نابرابری در کیفیتها مجاز باشد چرا که ماهیت، کیفیت و ارزش مصرفی دو کالا، متفاوت از یکدیگر می‌باشند.[۳۹] او با تحلیل چنین مبادلاتی می‌گوید:

> «اگر مردم مجاز بودند که اقلام مواد غذایی را بصورت مدت دار و نسیه با یکدیگر مبادله کنند آنگاه هیچ کس چنین کاری را انجام نمی‌داد مگر اینکه سودآور باشد و در اینصورت هیچکس حاضر به فروش کالای خود بصورت حال و نقدی نبود چرا که امیدوار بود با مبادله آن بصورت نسیه و مدت‌دار سود بیشتری بدست آورد. در نتیجه مردم نیازمند به سختی قادر به تأمین مواد غذایی خود می‌شدند زیرا این گروه از مردم به اندازهٔ کافی پول در اختیار ندارند. بخصوص مردم ساکن در مناطق روستایی پول نقد کمتری در اختیار داشته و غلات را با یکدیگر مبادله می‌کنند. لذا عقلانی به نظر می‌رسد که قانون‌گذار در مبادله مواد غذایی، پرداخت با تأخیر را همانند آنچه که درمورد فلزات گرانبها انجام داده نیز ممنوع کند.»[۴۰]

نکته‌ای که ابن القیم خاطر نشان می‌سازد شایسته توجه بیشتری است. پیامبر اکرم(ص) در چنین مواردی تحویل مدت‌دار کالا از سوی یکی از طرفین را ممنوع ساخته، اگرچه ایشان در مبادلات غلاتی که از نظر نوع متفاوت می‌باشند، تفاوت در

مقدار را مجاز دانسته‌اند. بعنوان مثال ایشان مبادله گندم با جو (اگر چه مقادیر آنها متفاوت باشد) را صحیح می‌دانند. اما اینکه پرداخت مدت‌دار مجاز دانسته شود به احتمال قوی اگرتفاوت در مقدار منظور شده در اینحالت تابعی از زمان یا مهلت پذیرفته شده برای پرداخت طرف مقابل منظور شود در اینصورت یکی از مصادیق بارز ربا تحقق خواهد یافت.

چرا فقط فلزات گرانبها و مواد غذایی

ممکن است این سؤال مطرح شود که: چرا در این بحث فقط فلزات گرانبها و مواد غذایی مطرح شده‌اند؟ ابن القیم در این باره می‌گوید: «سر ممنوعیت مبادله نابرابر در فلزات گرانبهای از یک نوع، آنست که اگر چنین مبادله‌ای صورت گیرد هدف ثمنیت آنها از بین می‌رود. و منطقی که در ممنوعیت مبادله نابرابر مواد غذایی از یک نوع وجود دارد نیز اینست که درصورت انجام چنین مبادله‌ای هدف غذایی این مواد غذایی از بین خواهد رفت.»[۴۱] بعبارتی دیگر، غذا، مهمترین نیاز اساسی بشر است و مواد غذایی هم به دلیل توشه رسانی آن خلق شده است و همچنین مبادله کالاها و خدمات، استخوان‌بندی اصلی اقتصاد را تشکیل می‌دهد. به همین دلیل است که پول بعنوان وسیله مبادله و معیار سنجش ارزش امری است ضروری. این دو فلز گرانبها نیز با همین هدف مورد استفاده قرار می‌گیرند. اگر مبادله نابرابر از طلا و نقره بصورت هم‌جنس مجاز شمرده می‌شد باعث ایجاد خلل در هدف طبیعی آنها گشته و احتکار و پنهان کردن این کالاها متداول می‌شد. در نتیجه، هدف پولیت و ثمنیت این فلزات گرانبها و نیز هدف وجودی مواد غذایی (مطعومات) از بین می‌رفت و در اینصورت هنگام نیاز به این کالاها دسترسی به آنها به راحتی ممکن نمی‌گشت.

از سوی دیگر پیش از ابن القیم مذاهب شافعی و مالکی نیز چنین دیدگاهی را اختیار کرده بودند. اما اهمیت تحلیل ابن القیم در شرح و بسط مفهوم «ثمنیت» است. بعقیده وی درهم و دینار در حقیقت عناوینی برای قیمت مال التجاره می‌باشند و قیمت معیاری است برای شناخت ارزش کالاها. به همین دلیل است که این معیار باید ثابت بوده و دارای نوسان نباشد. چرا که اگر معیار قیمتها مانند دیگر کالاها کاهش یا افزایش یابد هیچ راهی برای ارزش گذاری کالاها وجود نخواهد داشت و در اینصورت همه آنها و از جمله پول جزء کالاها قرار خواهد گرفت همچنین نیاز مشترک و غیر قابل اجتناب همه مردم آنست که معیاری برای قیمتهای

خود داشته باشند که از طریق این معیار بتوانند ارزش مال‌التجاره خود را اندازه‌گیری نمایند و این اندازه‌گیری بدون داشتن معیاری به عنوان واحدی که ارزش کالاها را تعریف کند امکان‌پذیر نیست. علاوه بر این لازم است که چنین معیاری با ثبات باشد و هرگز نباید توسط اشیاء دیگر مورد ارزش‌گذاری قرار گیرد. اگر ارزش این معیار توسط چیزهای دیگر تعیین گردد، این معیار نیز مانند کالاهای دیگر خواهد شد که دارای کاهش یا افزایش ارزش می‌شوند. درنتیجه معاملات مردم به سختی صورت خواهد گرفت و با افزایش مناقشات مردم، ضرر و زیانهای عظیمی بر آنها وارد خواهد آمد.[٤٢]

ابن القیم با ذکر مثالی از شرایط اقتصادی زمان خود به بحث پیرامون این دیدگاه پرداخته و می‌گوید:

> «شما شاهد فساد در معاملات مردم و زیان آنها بوده‌اید و نیز خواهید بود اگر پول نیز مانند کالاهای دیگر به منظور کسب سود مورد استفاده قرار گیرد. در نتیجه ضرر وزیان امری عادی شده و بی عدالتی حاکم خواهد شد. اگر پول، بعنوان ابزار ثابت قیمت و بدون نوسانات، مورد استفاده قرار گیرد؛ و اگر ارزش دیگر کالاها توسط پول اندازه‌گیری شود و اگر ارزش پول توسط کالاهای دیگر تعیین نشود، مشکلات پیش روی مردم حل خواهد شد.»[٤٣]

شاید ابن القیم در اینجا به شرایط پولی دوران «مملوک» نیز اشاره داشته باشد که اسقاط ارزش سکه‌ها بسیار متداول بود و نرخ مبادله بصورت آزاد تغییر می‌کرد.[٤٤]

به نظر ابن القیم هدف ابتدایی از طلا و نقره آنست که این دو فلز بعنوان وسیله مبادله مورد استفاده قرار گیرند.[٤٥] و به نظر می‌رسد که وی طرفدار معیار دو فلزی باشد. بعقیده او این دلیل (وسیله مبادله بودن) همان دلیلی است که خدای متعال، بخاطر آن ایندو فلز با دوام را خلق کرده است.

تفاوت حاصل

پس از تمایز قائل شدن بین دو نوع بهره ذکر شده در قرآن و حدیث، که یکی بخاطر احتیاط و برای جلوگیری از تبدیل شدن آن به نوع واقعی بهره ممنوع شده؛ ابن القیم بر این نکته تأکید می‌ورزد که حرمت نوع دوم بهره کم خطرتر از نوع اول آن می‌باشد و این بدان دلیل است که در هنگام نیاز شدید و زمانیکه منفعت اکثریت

مردم اقتضا می‌کند، دومین نوع ربا مجاز شمرده می‌شود.[٤٦] او در این زمینه به نقل مثالی از حدیث نبوی(ص) مبادرت می‌ورزد که نقل شده ایشان فرموده‌اند: مبادله خرمای تازه با خرمای کهنه و خشک اگر بصورت تقریبی باشد اشکالی ندارد. نکته این بحث در اینجاست که براساس قانون «ربای فضل» مبادله خرما باید براساس مقادیر برابر صورت گیرد اما در این حدیث، اجازه داده شده که اینکار بصورت تقریبی انجام گیرد که نتیجه این امر به احتمال قوی تفاوت در مقادیر را در برخواهد داشت.

ابن القیم همچنین معتقد است که خرید و فروش زیورآلات طلا و نقره با طلا و نقره شمش اگر چه تفاوت در وزن وجود داشته باشد، مجاز است. این مسأله در حقیقت به دلیل تفاوت بین ربا الفضل و ربا النسیه می باشد. او می‌گوید، اگر ما چنین مبادله‌ای را ممنوع کنیم، مردم با مشکلات عظیمی مواجه خواهند شد[٤٧] بعقیدهٔ وی، دلیل دیگر برای اعتبار این مبادله اینست که پس از اینکه طلا و نقره تبدیل به جواهرآلات شدند، در حقیقت به کالا تبدیل شده‌اند و از آنجائیکه هیچ بحثی در مورد بهره در فروش کالاها در مقابل قیمت وجود ندارد، لذا این حالت مصداقی از بهره را مطرح نمیسازد[٤٨] او همچنین برای تأیید این مطلب می‌افزاید همانطور که برای تولید کالاهای صنعتی اگر صنعتگر خدمات جداگانه‌ای جهت صنع کالا استخدام کرده باشد و برای آن پرداخت‌های جداگانه‌ای داشته باشد و این پرداخت‌ها مجاز دانسته شوند درخصوص موارد دیگر نیز به همان دلیل مجاز خواهد بود زیرا هیچ تفاوت اساسی بین این دو نوع معامله وجود ندارد.[٤٩]

اما تفاوت در مقدار برای هنگامیکه سکه‌های ضرب شده مورد مبادله قرار می‌گیرند دارای اشکال است و علت آن نیز مصلحت عامه‌ای است که درآنها وجود دارد. هرچند حاکم برای ضرب سکه، دستمزد آنها را می‌پردازد لیکن هدف از استفاده از سکه‌ها معیار بودن برای کالاهای مردم است و نه تجارت با این سکه‌ها. اگر دربازپرداخت سکه‌ها، مقدار اضافی مجاز می‌بود آنگاه تجارت مردم دچار اختلال می‌شد و در آن صورت مردم، نیازمند چیز دیگری برای سنجش ارزش می‌شدند.نتیجه این امر نیز آن می‌شد که هدف استفاده از سکه‌ها از بین می‌رفت.[٥٠]
این توضیح در حقیقت، پاسخ ابن القیم به پرسش‌های احتمالی است در برابر نظر وی که مبادله جواهرآلات با مقدار اضافی طلا و نقره را به دلیل در نظر گرفتن

هزینه ساخت مجاز می‌داند، در حالیکه چنین جوازی را درخصوص هزینه ضرب سکه قائل نیست.

مکانیسم بازار و تنظیم قیمت

از آنجائیکه ابن القیم از شاگردان نزدیک ابن تیمیه است لذا در بسیاری از موارد، کلمه به کلمه از عقاید استاد خود تبعیت می‌کند. او مخصوصاً در کتاب خود با نام «الطرق الحکومیه»، دقیقاً به همان مسائل اقتصادی پرداخته که ابن تیمیه در کتاب «الحسبة فی الاسلام» بدانها اشاره کرده است، بعنوان مثال مسائلی مانند بازرسی بازار، کنترل قیمت، انحصار، دخالت دولت و غیره از جمله این مسائل می‌باشند. ابن القیم در اغلب موارد در بحث پیرامون این موضوعات، کلمه به کلمه مباحث ابن تیمیه را مطرح می‌سازد. در حقیقت می‌توان گفت که ابن القیم در کتاب خود رسالهٔ استادش را نیزجای داده است. شایسته است که نگاه کوتاهی به مباحث اصلی مطرح شده در این کتاب داشته باشیم.[۵۱]

مباحث اصلی مطرح شده در کتاب « الطرق الحکومیه »

ابن القیم با پیروی از استاد خود ابن تیمیه، بحث قیمت‌المثل یا قیمت عادلانه را درکتاب خود آورده است. به نظر وی، قیمت عادلانه قیمت متعادلی است که توسط حرکت آزاد نیروهای بازار یعنی عرضه و تقاضا تعیین شده است. او در نبود چنین قیمتی پیشنهاد تثبیت قیمت عادلانه را مطرح می‌سازد. در اینصورت، وی نه تنها ارزش ذهنی یک شیئی را برای فروشنده بلکه برای خریدار نیز مدنظر قرار می‌دهد.[۵۲]

ابن القیم علاوه بر قیمت عادلانه که بحثی پایه‌ای است، مباحثی مانند جبران عادلانه،[۵۳] دستمزد عادلانه[۵٤] و سود عادلانه[۵۵] را نیز مورد بحث قرار داده است. هدف اصلی از برقراری قیمت عادلانه و دیگر موضوعات مربوطه برقراری عدالت در میان اعضای جامعه و فراهم آوردن رهنمودهایی برای مسؤولین می‌باشد تا از طریق آن بتوانند مردم را در برابر استثمار حفاظت نمایند.[۵٦]

او در این مورد خود را محدود به تحلیل قیمت عادلانه و مکانیسم بازار نمی‌کند بلکه به دقت، سیاست کنترل قیمت دولت را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. البته موضوع کنترل قیمت همواره از موضوعات مناقشه برانگیز درمیان اندیشمندان مسلمان بوده است. ابن القیم نیز مانند ابن تیمیه، از میان دو حالت افراطی یعنی منع

مطلق و دخالت بی قید وشرط دولت در تنظیم قیمت، حالت میانه را برمی‌گزیند. او در زمانیکه نیروهای بازار رقابتی آزادانه عمل می‌کنند از کنترل قیمتها حمایت نمی‌کند بلکه هنگامی معتقد به وضع کنترل قیمت است که حالت انحصار و یا نقص بازار وجود داشته باشد.[۵۷]

چنین اصلی در مورد بازار نیروی کار و خدمات نیز صادق است.[۵۸] او میگوید اگر در نبود تثبیت قیمتها، منافع مردم تأمین نشود، لازم است که قیمتها بدون وارد آوردن هیچ گونه زیانی به دیگران تثبیت گردد. اما هنگامیکه نیازهای آنها تأمین شد و منافعشان نیز بدون تثبیت قیمتها بدست‌آمد، دیگر نیازی به این تثبیت وجود ندارد.[۵۹]

الحسبه

کتاب وی همچنین به بحث پیرامون نهاد حسبه می‌پردازد. درحقیقت از طریق همین نهاد بود که حکومتهای مسلمان به کنترل، اداره و دخالت در فعالیتهای اقتصادی می‌پرداختند.

حسبه را می‌توان به عنوان اعمال کنترل بر مردم تعریف کرد که از طریق این کنترل مردم اعمالی انجام دهند که معروف است و از اعمالی اجتناب ورزند که منکر شناخته شده است. در واقع بحث کنترل مربوط به مسائلی است که توسط مسؤلین اجرایی یعنی دولتمردان، قضات و دیگر کارکنان حکومتی مورد توجه قرار نمی‌گیرد.[۶۰] البته حیطه این امر محدود به فضای اقتصادی نمی‌باشد بلکه تعالی روحی و معنوی و ادارهٔ کارهای شهری و اجتماعی نیز از وظایف حسبه به شمار می‌آید. ابن القیم مانند ابن تیمیه مخصوصاً نقش اقتصادی این نهاد را مورد تأکید قرار داده است. به اعتقاد وی مهمترین وظایف نهاد حسبه عبارتند از: حصول اطمینان از عرضه و تولید کالاهای ضروری، ادارهٔ صنایع، تجارت و دیگر خدمات، بازرسی از موازین و معیارهای تولیدات و کنترل مسایلی مانند احتکار، قمار، اعمال ربوی و دیگر جرایم اقتصادی.[۶۱]

نوآوری ابن القیم در مقایسه با معاصرین او

بررسی آثار ابن القیم نشان می‌دهد که قصد وی نوشتن کتابی پیرامون معضلات اقتصادی نبوده بلکه او براساس نیازهای زمان خود به ارائه پاسخ مقتضی برای این سؤالات می‌پرداخته است. لذا شایسته است سهم وی را درحل این

معضلات اقتصادی با معاصرینش مورد مقایسه قرار دهیم. بر این اساس، به نظر می‌رسد که شایسته‌ترین شخصیت، ابن تیمیه باشد که هم معاصر او بوده و هم نقش استادی وی را برعهده داشته است و همچنین نوشته‌های بسیاری پیرامون معضلات اقتصادی از خود برجای گذاشته است. این مقایسه به ما کمک خواهد کرد تا به فهم و ارزیابی سهم و نوآوری ابن القیم نائل شویم.

هم ابن القیم و هم ابن تیمیه، موضوعات ثروت و فقر را مورد بررسی قرار داده‌اند اما نحوهٔ برخورد ابن تیمیه با این موضوعات جامعتر و چند بعدی است. او، حقوق افراد، جامعه و حکومت را در قبال فقر و وظایف هر یک در قبال آن را مورد بحث قرار می‌دهد.[۶۲] ابن تیمیه در مقابل عقاید صوفیهای زمان خود، ثروت را برفقر ترجیح داده و آن را بعنوان وسیله‌ای برای رسیدن به زندگانی اخلاقی خوب قلمداد می‌کند. همچنین نشان می‌دهد که وظایف دینی متعددی وجود دارند که بدون این ابزار و وسایل قابل انجام نیستند. بعنوان مثال، تعهدات فرد در قبال حمایت از خود و وابستگان نیازمند ابراز دنیوی است. در نتیجهٔ کسب چنین ابزاری لازم و ضروری می‌باشد.[۶۳]

همانگونه که قبلاً نیز مشاهده کردیم، ابن القیم فکر وذهن خود را به نکته آخر متمرکز کرده بود و کتاب کاملی را به این امر اختصاص داد تا بین فقر و ثروت مقایسه‌ای انجام دهد. تحلیل وی محدود به برقراری اولویت و برتری ثروت بر فقر، با هدف ایجاد روح کار و زندگانی فعال درمیان پیروان اسلام می‌باشد. البته ابن القیم توجه چندانی به روشهای کسب ثروت که از دید اقتصاددانان دارای اهمیت بیشتری است، نداشت.

درمورد زکات نیز حالت مشابهی برقرار است. استاد وی ابن تیمیه این موضوع را در بحث گسترده‌تری از مالیه عمومی مطرح می‌سازد. اما ابن القیم، بحث خود را به وجوهی از اهمیت اقتصادی آن گسترش می‌دهد و در این زمینه از استاد خود پیشی می‌گیرد. هم ابن تیمیه و هم ابن القیم اعتقاد داشتند که زکات و ربا معارض و منافی یکدیگرند و همچنین، هر دو اهمیت اقتصادی نرخهای متفاوت زکات را مورد تأکید قرار داده‌اند.

از سوی دیگر آنها در مورد توزیع زکات، دو ملاک را مدنظر قرار می‌دهند که عبارتند از: نیاز شخصی و منافع مسلمین. ایشان همچنین این نکته را یادآور می‌شوند که هرکس فاقد این دو ملاک و معیار باشد، سهمی از درآمد زکات نخواهد

داشت.[٦٤] همه اینها نشان می‌دهد که زکات، یک درآمد دولتی نیست که دولت بتواند آن را هرگونه که خواست هزینه نماید بلکه رئوس هزینه‌های آن کاملاً محدود و مشخص است. اینجا سؤالی پیش می‌آید و آن اینکه: اگر رئوس هزینه‌هایی جز آن هشت مورد مذکور در قرآن وجود داشته باشد و یا اگر مقدار زکات برای این هزینه‌ها کافی نباشد چه باید کرد؟ ابن القیم در این مورد پاسخ روشن و واضحی ارائه نمی‌دهد اما استاد وی یعنی ابن تیمیه به تعهدات مالی جز زکات به شدت اعتقاد داشت و آنها را پیشنهاد می‌نمود.[٦٥] درمیان اندیشمندان اولیه نیز ابن حزم (١٠٦٤– ٩٩٤ میلادی) بر این نکته تأکید داشته است.[٦٦]

نکته قابل توجه دیگر آنکه ابن القیم همانگونه که تأکیدی خاص بر ممنوعیت ربا داشت، توجه خاص نیز به تحلیل اقتصادی ربای فضل و ربای نسیه مبذول داشته است و می‌توان گفت که این نظریات، ارزشمندترین نظریات وی می‌باشند. نظریه اساسی ربای فضل و حرمت آن به دلیل معیارهای احتیاط آمیز و جلوگیری از تبدیل آن به ربای حقیقی، از نظراتی است که توسط ابن تیمیه نیز بیان شده است اما او این نظریات را خیلی شرح و بسط نداده[٦٧] در حالیکه ابن القیم آن را با جزئیات کامل مورد بحث قرار داده است. شاید هیچ یک از متقدمین و یا متأخرین ابن القیم این مسأله اقتصادی را با این عمق مورد بحث قرار نداده باشد. از میان نویسندگان جدید نیز دکتر بداوی دیدگاه ابن القیم و برخی دیگر از اندیشمندان را پیرامون این موضوع مورد بررسی قرارداده است.[٦٨] او همچنین نشان داده که چگونه رشید رضا از مصر به اشتباه تلاش کرده تا اندیشه‌های ابن القیم را تعمیم داده و بهره‌های پرداختی توسط بانکها و تجار را مشروع جلوه دهد. اما به هر حال این مباحث اغلب براساس بحثهای فقهی می‌باشد و بررسی کامل اقتصادی نظرات پیرامون ربای فضل و ربای نسیه نیازمند تحقیق جداگانه‌ای است که فراتر از حیطه این نوشتار است.

همانگونه که در بحث کنترل قیمت نیز مطرح شد، ابن القیم صرفاً به باز آفرینی کلمه به کلمه یا تعدیل سخنان مطرح شده از سوی استادش ابن تیمیه در کتاب«الحسبة فی الاسلام» می‌پردازد. تنها چیز اضافی که ارزش ذکر کردن را دارد، جملات کوتاه وی پیرامون سود عرضه کنندگان می‌باشد. او در این زمینه می‌گوید:

« هیچ فقیهی این اجازه را به حکومت نمی‌دهد که با مجبور کردن فروشندگان، از آنها بخواهد که بدون توجه به این حقیقت که آنها سودی

کسب می‌کنند یا نه و بدون توجه به نرخی که آنها کالاها را خریداری کرده‌اند، کالای خود را درقیمتی خاص به فروش برسانند. هیچ حکومتی نمی‌تواند از فروشندگان بخواهد که کالای خود را به قیمتی برابر با قیمت خرید و یا پایین‌تر از آن به فروش برسانند. هنگامیکه که حکومت، سود را براساس هزینه عرضه تثبیت می‌کند، نباید اجازه دهد که فروشندگان به عرضهٔ کالاهای پرهزینه بپردازند هر چند نرخ تثبیت شده‌ای از سود برای عرضه کنندگان تعیین شده باشد. دلیل این امر نیز آنست که اگر فروشندگان بدانند که در هر حال سودی به دست خواهند آورد، دیگرهنگام خرید جهت عرضهٔ کالا دقت و ملاحظه کافی را نخواهند داشت.»[۶۹]

در نتیجه وی مخالف تثبیت مقدار مشخصی از سود و بدون درنظر گرفتن هزینه تهیه کالا می‌باشد و بجای آن معتقد است که باید نرخ عقلایی و ثابتی از سود با در نظر گرفتن هزینه عرضه وضع شود. از آنجائیکه سود، بخشی از قیمت است لذا، بحث آن درکنار بحث قیمت مطرح شده است. اما هیچ مکانیسم مجزایی برای تثبیت قیمتها و تنظیم سودها ذکر نشده است.

موضوع دیگری که درآن ابن القیم از ابن تیمیه پیروی می‌کند، بحث جواز مزارعه می‌باشد. او، نه«۹» دلیل حدیثی و اقتصادی ارائه می‌دهد تا نشان دهد چرا مزارعه مجاز بوده و چگونه باید براساس عدالت انجام گیرد. خلاصه مباحث وی اینست که مزارعه، به این معنا که یکی از طرفین زمین را ارائه می‌کند و طرف دیگر بر روی آن زراعت می‌کند، مانند مضاربه، نوعی از شراکت است.[۷۰] در چنین حالاتی، هر دو طرف قرار داد در سود و زیان شریک می‌شوند که لازمه عدالت نیز همین است. بعلاوه کشاورزی، نیاز اساسی بشر است. در حقیقت کسیکه مالک زمین است لزوماً توان زراعت بر روی آن را ندارد و بالعکس و این امر نیز زمانی برقرار می‌شود که مزارعه، معتبر و مجاز باشد. از سوی دیگر نیاز مردم به مزارعه قویترو شدیدتر از نیاز آنها به مضاربه می‌باشد چرا که نیاز آنها به کشاورزی بیشتر از نیازشان به تجارب است و کشاورزی در واقع منبع اصلی معاششان می‌باشد. همچنین زمین را برخلاف پول نمی‌توان بدون کار بر روی آن مورد بهره‌برداری قرار داد.[۷۱]

از مباحث فوق مشخص می‌شود که ابن القیم، در مقایسه با تجارت اهمیت بیشتری برای کشاورزی قائل بوده، نکته‌ای که عموماً توسط متفکرین اولیه مورد غفلت واقع شده است. علاوه بر این موضوعات مشخصی وجود دارند که سهم ابن القیم، کم و حاشیه‌ای میباشد در حالیکه ابن تیمیه در آنها سهم قابل توجهی به خود اختصاص داده است. برخی از این موضوعات عبارتند از: نقش حکومت در حیات اقتصادی، شراکت و دیگر انواع ترتیبات اقتصادی و مالیه عمومی.

قابلیت اجرا و نفوذ عقاید ابن القیم

پیش ازآنکه به نتیجه‌گیری این مبحث بپردازیم بهتر است نگاهی کلی داشته باشیم به اندیشه‌های اقتصادی ابن القیم و امکان حل مسائل اقتصادی معاصر توسط این نظریات. لازم به ذکر است که توجه اصلی متفکرین مسلمان اولیه به تولید «کالاهای مطلوب»، توزیع عادلانه و دیگر ارزشها بوده است. در واقع در صورت توجه به این نکته است که مطالعه آثار آنها سودمند خواهد بود.

اگر بخواهیم به عواملی که باعث توجه ابن القیم به موضوعات اقتصادی فوق الذکر شده، اشاره داشته باشیم. می‌توان گفت، مصلحت عمومی سد الذریعه از جمله عوامل مهم می‌باشد.

توجه به عدالت

به نظر ابن القیم، هدف خدای متعال از فرستادن وحی به پیامبرانش، قادر ساختن بشر به برقراری عدالت یعنی چیزی که کل هستی برآن تکیه دارد بوده است. لذا هرجا که مظاهری از عدالت یافت شود، در حقیقت بخشی از قانون و دین الهی است که از سوی خداوند فرستاده شده است.[۷۲]

او از جملهٔ کسانی است که اعتقاد داشت، عدالت از ضروریات شریعت و هدف اساسی آن می‌باشد. هر عملی که با جهت‌گیری عدالت باشد، حمایت شریعت را درپی داشته و مجاز شمرده می‌شود. بعنوان مثال مسائلی مانند کنترل قیمت و دخالت دولت در اموال خصوصی مردم، باتوجه به ملاحظات عدالت است که از سوی ابن تیمیه و ابن القیم مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین از ضروریات عدالت اینست که هر شخصی فرصت برابر در تولید و اشتغال در بازرگانی را داشته باشد و اینکه هیچ کس این حق را ندارد که با ایجاد انحصار، دیگران را از حق

تجارت و تولید محروم سازد و دقیقاً به همین دلیل است که ابن القیم، با اینگونه فعالیت‌ها مخالفت می‌ورزد.[۷۳]

از سوی دیگر ابن القیم با تحلیل عقد مضاربه چنین می‌گوید: «ضروری است که مضاربه براساس عدالت بین دو طرف منعقد شود. اگر به یکی از طرفین در مقایسه با دیگری سود مشخصی داده شود، این عمل برخلاف عدالت است. درمقابل، اگر هر دوی آنها دارای سهم مشترکی باشند، دراینصورت درسود و زیان شریک خواهند بود. علاوه براین درحالت کسب سود، آنها سود خود را براساس نرخ سود توافقی کسب خواهند کرد و اگر هیچ سودی نیز عاید نشود درآن صورت، یکی از طرفین سود نیروی کار خود و دیگری سود سرمایه خود را از دست خواهد داد...».[۷٤]

از دید ابن القیم عدالت اساس تمام معاملات می‌باشد. در نتیجه لازم است که تمامی معاملات ربوی و احتکار و همچنین قمار ممنوع گردد؛ بعنوان مثال، معاملاتی که براساس شانس باشد یا فروش میوه پیش از آنکه بر درخت ظاهر شده باشد یا فروش غلات پیش از رسیدن آنها، خرید و فروش حیوانات پیش از آنکه به دنیا آمده باشند و یا آبستن شده باشند، اعمالی که با لمس یا قرعه انداختن انجام می‌شود و غیره، از جمله معاملات ممنوعه می‌باشند.[۷۵]

مصلحت عمومی

دومین ملاحظه مهمی که ابن القیم در مباحث اقتصادی خود بدان توجه خاصی داشت عبارت بود از «مصلحت عمومی». در حقیقت استصلاح و یا درنظر گرفتن مصلحت عمومی از مهمترین اصول فقه اسلامی به شمار می‌رود و متفکرین مسلمان بسیاری بصورت گسترده از آن استفاده نموده‌اند. مصلحت عمومی اشاره به وضع قوانینی دارد که منافع اکثریت مردم را درپی دارد و زمانی وضع می‌شود که هیچ قانونی در شریعت وجود نداشته باشد.[۷٦] همچنین این قانون باید درتطابق کامل با روح و مقاصد شریعت بوده و منطقی وعقلائی باشد و باید در رفع مشکلات عمومی نیز کارایی داشته باشد.[۷۷]

ابن القیم همچنین برنیاز به مصلحت برای حل مشکلات اقتصادی تأکید داشت که برخی از این مشکلات عبارتند از: کنترل قیمت کالاهای موجود وحذف کنترل قیمت بر کالاهای وارداتی عرضه شده،[۷۸] تثبیت دستمزدهای عادلانه برای هنرمندان،[۷۹] جواز مبادلهٔ جواهرآلات طلا ونقره با نقره با مقدار بیشتری از طلا و

نقره شمش، به دلیل درنظر گرفتن هزینه ساخت، همانگونه که در بحث ربای فضل بیان شد.[۸۰] او در تمامی این مسائل ملاحظات مصالح عمومی را درنظر داشته و حتی عقایدی را اختیار کرده بود که گاهی ظاهراً با تعالیم شریعت در تضاد قرار داشت. درنهایت می‌توان گفت که همه این مسائل از ملاحظه رفاه عمومی نشأت می‌گرفت که درنظر ابن القیم از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار بود. بعقیده وی مصالح عامه که همان مصالح اکثریت می‌باشد بر منافع شخصی ارجحیت دارد که این امر دقیقاً درتطابق با روح شریعت است.[۸۱]

سد ذریعه

سومین ملاحظه‌ای که در مباحث اقتصادی ابن القیم وجود داشت عبارت بود از سد ذریعه یعنی جلوگیری از یک زیان احتمالی با ممنوع کردن چیزی که به این زیان منتهی خواهد شد. در واقع کارهایی وجود دارند که فی نفسه مضر نمی‌باشند ولی از آنجائیکه ممکن است به یک ضرر و زیان منتهی شوند، بعنوان کاری سوء شناخته می‌شوند و لازم است که از انجام آن پرهیز شود. در مورد ممنوعیت ربای فضل، ابن القیم چنین منطقی را مطرح می‌سازد. او در کتاب خود، «اعلام الموقعین» (جلد سوم) می‌گوید؛ سد ذریعه برای ممنوعیت بسیاری از مسائل شریعت اهمیت زیادی داشته است. او دراین زمینه به ذکر مثالهای متعددی مبادرت می‌ورزد که حداقل ۱۰ مثال از این موارد مربوط به فعالیتهای اقتصادی است.

بعقیدهٔ ابن القیم، سدالذریعه، یک چهارم شریعت است. او تمام شریعت را به دو بخش امر و نهی تقسیم می‌کند. به نظر وی عملی را می‌توان امر نامید که یا فی نفسه مطلوب است و یا اینکه وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی مطلوب. به طریق مشابه، عملی نهی محسوب می‌شود که یا فی نفسه ممنوع است و یا اینکه باعث گرفتار شدن در عملی ممنوع میگردد، که در حالت دوم ممنوعیت به دلیل معیارهای احتیاط آمیز و پیشگیرانه وضع شده است. در نتیجه، سد ذریعه یک چهارم کل شریعت می‌باشد.[۸۲]

از مسائل مطرح شدهٔ فوق می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود که هر عملی که باعث ایجاد مانعی در راه رسیدن به اهداف اقتصادی مطلوب باشد و یا ارزشهای اسلامی را خدشه‌دار نماید در اقتصاد اسلامی مجاز نخواهد بود. از سوی دیگر، اگر وسایلی وجود داشته باشند که در راه رسیدن به اهداف مطلوب به ما یاری

می‌رسانند، باید از موقعیت قانونی برخوردار شوند و از هر راهی برای استفاده از آن بهره جست. جملات ابن القیم بیانگر همین اصل می‌باشد:

«ازآنجاکه دستیابی به اهداف، به ابزارها و روشهای ضروری تحقق آن اهداف بستگی دارد لذا در اهمیت و اجرا نیز به آنها بستگی خواهد داشت. در نتیجه، ابزاری که باعث زیان رساندن و رسیدن به امور ممنوعه می‌گردد به دلیل ماهیتشان و نتایج حاصل از آنها، مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و استفاده از آنها ممنوع می‌شود. به همین صورت ابزاری که باعث اطاعت از خداوند و خیر و صلاح می‌شوند تنها به این دلیل مجاز شمرده می‌شوند که ما را به نتایج خوبی رهنمون می‌گردند. بطور خلاصه می‌توان گفت که ابزار، بستگی به اهداف دارند وهر دوی آنها مطلوب می‌باشند با این تفاوت که، اهداف بخاطر خودشان مطلوب هستند اما ابزار، نه به دلیل خودشان بلکه به دلیل اهداف است که مطلوب واقع می‌شوند.»[۸۳]

سه اصل، عدل، مصلحت و سد ذریعه همانگونه که در حل مشکلات زمان ابن القیم کارا بودند، مطابق با روح شریعت هستند و حتی امروزه نیز دارای اعتبار می‌باشند. این اصول درسایه شریعت و با ابعاد گسترده‌ای که برای اجتهاد اقتصاددانانی که درگیر مسائل اقتصادی می‌باشند مورد استفاده قرار می‌گیرد و در حل مشکلات اقتصادی امروزین نیز کارایی دارند. همچنین این اصول، راهنمائیهایی برای اقتصاددانان مسلمان ارائه می‌دهند که آنها را درمسائل سیاستی مانند دخالت دولت برای تنظیم حقوق مالکیت فردی، اجرای زکات، ممنوعیت ربا (ربای فضل و ربای نسیه) وکنترل قیمت کمک می‌کنند.

پی نوشت ها:

۱- برای کسب اطلاعات بیشتر پیرامون بیوگرافی وی به کتاب زیر مراجعه کنید:

Ibn Rajab, Kitab al-Dhail ala Tabaqat al-Hanbaliah, Cairo, Matb'ahal-Sunniah al-Muhammadiyah, ۱۹٥٦; pp. ۲٤۲-۲٥۲.

۲- Cf. Maqrizi, Khitat. Cairo: Mu'assasah al- Halabi, ۱۹۳۳; Vol. I, p. ۹۰.

۳- Cf. Ibn al-Qayyim, Zad al-Ma'ad. Cairo: al-Matba'ah al-Misriyah wa Maktabatuha, n. d.; p. ۱۵.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٤- Idem; 'Uddah al-Sabirin. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, ١٩٧٨; p. ١٩٤.

٥- Ibid., Vol. ٣, p. ١٤.

٦- Idem. Miftah Dar al-Sa'adah. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, Part٢. p. ٧٣.

٧- Ibn al- Qayyim, Al-Da'wa, Egypt: Matba'ah al-Madani, ١٩٥٨, p. ٧٣.

٨- Ibid., p. ٧٣.

٩- Ibn al-Qayyim, Shifa' al-Alil, Cairo: Maktabah Dar al-Turath, ١٩٧٥, p. ٥٦.

١٠- Cf. Idem, I'lam Al-Muwaqqi'in, Cairo: Maktabah al-Sa'adah, ١٩٥٥, Vol. I, p. ٣٤٤.

١١ - Cf. Idem, Al-Turuq al-Hukmiyyah, Cairo: Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyyah, ١٩٥٣, pp. ٢٤٥-٢٤٦; ٢٥٩-٢٦٠.

١٢- Cf, Ibn al-Qayyim, 'Uddah al-Sabirin, op cit., pp. ٣١٣-٣١٤.

١٣- Ibid., p. ٣٠٣.

١٤- Ibid., p. ٢١٣; idem. Bada'ial-Fawa'id. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiah, n. d., Part٣. p. ١٦٢.

١٥- The Qur'an ٢١:٣٥.

١٦- Idem, 'Uddah al-Sabirin, op cit., p. ١٦٢.

١٧- Zuhd literally means to abstain, to avoid, to devote etcetera.

١٨- Idem, Madarij al-Salikin, Cairo: al-Muhammadiyyah, ١٣٧٥ AH, pp. ١٢-١٣.

١٩- Cf. Ibid., Vol. I, p. ١٤٨; cf. Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. ٢, p. ٩٢.

٢٠- Idem, Zad al-Ma'ad, Vol. ١, p. ١٤٨; cf. Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, Vol. ٢, pp. ٩١-٩٢.

٢١- Idem, Zad al-Ma'ad, Vol. ١, p. ١٤٨; cf. Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, Vol. ٢, pp. ٩١-٩٢.

٢٢- Ibn Taimiyyah, Majmu'a Fatawa Shaikh al-Islam ahmad Ibn Taimiyyah, Riyah: Matabe al-Riyad, ١٣٨٢ AH, Vol. ٢٥, p. ٨.

٢٣- Idem, Zad al-Ma'ad, Vol. ١, p. ١٤٨.

٢٤- Ibid., Vol. I, pp. ١٤٧-١٤٨; Idem, I'lam al-Muwaqqi'in Vol. ٢, p. ٩٢.

٢٥- Idem, Zad al-Ma'ad, Vol. ١, p. ١٤٨.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۲٦- For example, Ibn Taimiyyah, majmu'a Fatawa Shaikh al-Islam, op. cit., Vol. ۲۰, pp.

۲۷- Ibid., Vol. ۲, p. ۱۳٥.

۲۸- Schacht, J., 'Riba', in Encyclopaedia of Islam, Leyden: E. J. Brill Ltd.; London: Lusac & Co., ۱۹۳٦, Old edition, Vol. ۳, p. ۱۱٥۰.

۲۹- Cf. Ibn al-Qayyim, Ighathah al-Lahfan, Egypt: Matba'ah al-Maimaniyah, ۱۳۲۰ AH, p. ۱۹۰.

۳۰- Idem, I'lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. ۳ pp. ۱۲٦-۱۲۸.

۳۱- Muslim, Abul hasan Muslim b. Hajjaj al-Qushairi, Sahih Muslim, ("Bad al-Sarf"), Cairo: Makyabah M. Ali Sabih wa Auladuhu n. d., part۲, p. ٤٤.

۳۲- Ibid., p. ٤٤.

۳۳- Cf. Ibn al-Qayyim, Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. ۲, p. ۱۳۰.

۳٤- Cf. Ibid., Vol. ۳, p. ۱٦۷.

۳٥- Ibn Hanbal, Ahmad: Musnad, al-Maktab al-Islami, n. d., Vol ۲, pp. ۲, ۱۰۹ and Vol. ٤, p. ٤.

۳٦- Ibn al-Qayyim, Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. ۲, p. ۱۳٦.

۳۷- Ibid., p. ۱۳۹.

۳۸- Ibid., p. ۱۳۸.

۳۹- Cf. Ibid., p. ۱۳۸.

٤۰- Cf. Ibid., p. ۱۳۸.

٤۱- Cf. Ibid., p. ۱٤۰.

٤۲- Ibid., p. ۱۳۷.

٤۳- Ibid., p. ۱۳۷.

٤٤- Cf. Maqrizi, Ahmad b. Ali, Ighathah al- Ummah bi Kashf al-Ghummah. Cairo: Lajnah al-Talif wa al-Tarjamah, ۱۹٤۰, pp. ۷۰-۷۱.

٤٥- Cf. Ibid., p. ۱٤۰.

٤٦- Cf. Idem, Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. ۲, pp. ۱٤۰-۱٤۲.

٤۷- Cf. Ibid., p. ۱٤۰.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٤٨- Cf. Ibid., p. ١٤١.

٤٩- Cf. Ibid., p. ١٤٣.

٥٠- Cf. Ibid., p. ١٤٤.

٥١- Cf. Ibn al-Qayyim. Al-Turuq al-Hukmiyyah, op. cit., pp. ٢٤٤-٢٤٥.

٥٢- Cf. Ibid., p. ٢٥٨.

٥٣- Cf. Ibid., p. ٢٤٤.

٥٤- Cf. Ibid., p. ٢٤٧.

٥٥- Cf. Ibid., pp. ٢٥٤-٢٥٥.

٥٦- Cf. Ibid., p. ٢٤٨.

٥٧- Cf. Ibid., pp. ٢٤٥-٢٤٧.

٥٨- Cf. Ibid., p. ٢٥٣.

٥٩- Ibid., p. ٢٦٤.

٦٠- Cf. Ibid., pp. ٢٣٦-٢٣٧.

٦١- Cf. Ibid., p. ٢٤٤.

٦٢- For details Please see Islahi, A. A.: Economic Views of Ibn Taimiyyah, Aligarh, A. M. U. Ph. D. Dissertation, ١٩٨٠, (unpublished), pp. ٩٨-١٠٦.

٦٣- Cf. Ibn Taimiyyah, Majmu'a Fatawa Shaikh al Islam, Vol. ٢٩, p. ٢٨٠.

٦٤- Cf. Ibid., Vol. ٢٥, p. ٩٠.

٦٥- Cf. Ibn Taimiyyah, al-Imran, ٢nd ed., p. ٢٢٩; Beirut: al-Maktab al Islami, ١٣٩٢ AH, idem Majmu'a Fatawa Shaikh al-Islam Ibn Taimiyyah, Vol. ٢٥, p. ١٨٧.

٦٦- Ibn Hazm Al-Muhalla, (ed. By Ahmad Shakir), Cairo: al-Islam Ibn Muniriyah, ١٣٤٧ AH, Vol. VI, pp. ١٥٦-١٥٩.

٦٧- Cf. Ibn Taimiyyah, Majmu'a Fatawa, op cit., Vol. ٢٩, p. ٢٤.

٦٨- Badawi Ibrahim, Zaki al Din, Nazariyyah al-Riba al-Muharram fi'l Shari'ah al-Islamiyyah. Cairo: al-Majlis al-A'la li Riayah al-Funun wa'l Adab, ١٩٦٤, pp. ١٢٥-٢٥٠.

٦٩- Cf. Ibid., pp. ٢٢٣-٢٤٢.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۷۰- Ibn al-Qayyim, Al-Turuq al-Hukmiyyah, op. cit., p. ۲۵۵.

۷۱- Cf. Ibn al-Qayyim, Tahdhib, printed in the foot of Mukhtasar Musnad Abu Dawud by al-Mundhiri, Hafiz, ed., al-Faqi, Hamid. Sangla Hill (Pakistan): Al-Maktabah al-Athariyyah, ۲nd print, Vol. ۵, p. ٦١.

۷۲- Cf. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq al-Hukmiyyah, op. cit., p.١٤.

۷۳- Cf. Ibid ., p. ۲٤٥.

۷٤- Cf. Ibid., p. ۲٥٠; idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. I, p. ۳۸٦.

۷٥- Cf. Ibid., p. ۳۸۷.

۷٦-Cf. Al Zarqa, Mustafa Ahmad, Al-Madkhal al-Fiqhi al-Am. Damascus: Matba'ah al Insha, ١٩٦٥, p. ٩٠; Fiqh, Beirut: Dar al-Ilm li'Malain, ١٩٦٥, pp. ۳۰۱-۳۰۲, ۳۱٤.

۷۷- Cf. Abu Zahra, Usul al-Fiqh, n. p,, Dar al-Fikr al-Arabi, ١٩٥٢, pp. ۲۷۹-۲۸۰.

۷۸- Cf. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq al-Hukmiyyah, pp. ۲۳٤-۲٤٤, ۲٦٤.

۷۹- Cf. Ibid., p.۲٤۷.

۸۰- Cf. Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. ۲, pp. ١٤١-١٤٢.

۸۱- Cf. Idem, Miftah Dar al-Sa'adah, Vol. ۲, p. ۲۲.

۸۲- Idem, I'Lam al-Muwaqqi'in, op cit., Vol. ۳, p. ١٧١.

۸۳- Ibid., p. ١٤٧.

فصل یازدهم

مقاصد الشریعهٔ شاطبی و برخی دلالت‌های آن در تئوری مصرف کننده

م. فهیم خان و نورمحمد غفاری

مقاصد شریعت

بسیاری از فقها تلاش نموده‌اند تا اهداف و مقاصدی را که شریعت براساس آنها بنیان نهاده شده را توصیف نمایند. از میان این فقها می‌توان به چهره‌های شاخصی مانند ابواسحاق شاطبی مالکی، العز بن عبدالسلام شافعی و ابن القیم جوزیه حنبلی اشاره نمود.

شاطبی از معدود فقهایی است که مقاصد شریعت را با جزئیات دقیقی مورد بحث قرارداده است. این نوشتار تلاش می‌کند تا بصورت خلاصه، مولفه‌های اصلی مباحث شاطبی پیرامون مقاصد شریعت را بررسی نماید.

تعریف مقاصد الشریعه

مقاصد الشریعه را می‌توان بصورت زیر تعریف نمود:

- مقاصد الشریعه شامل آن دسته از منافع، مصالح و خیرهایی می‌شود که خدای متعال بخاطر آنها شریعت خود را فرستاده است.
- هدف مقاصد الشریعه، کسب خیر و نیکی و صلاح و رفاه و غیره و دفع ضرر و زیان برای مخلوقات می‌باشد. (تمامی این مسائل در بیان عربی با عنوان مصالح العباد خلاصه میشود).

هدف شریعت، رفاه و سعادت مردم در دنیا و جهان آخرت می‌باشد و با این هدف است که به مردم توصیه می‌شود تا ابزارها و معیارهایی را که معرفی می‌شوند بکار بسته و با به کار گرفتن این ابزارها نه تنها به سمت صلاح و خیر دنیوی و دوری از بدیهای این جهانی سوق پیدا کنند بلکه درجهان آخرت نیز به آنها دست یابند. و این همان، فلسفه‌ای است که در وراء اوامر الهی و پرستش خدای متعال نهفته است.[1]

طبقه بندی مقاصد الشریعه

قیودی که شریعت وضع کرده با هدف حمایت از مقاصدش می‌باشد. می‌توان مقاصد شریعت را بصورت زیر طبقه‌بندی نمود:[2]

۱. ضروریات
۲. حاجیات
۳. تحسینیات

ضروریات

مقاصدی وجود دارند که برای استقرار رفاه دراین جهان و جهان آخرت ضروری و اساسی می‌باشند و ضروری بودن آنها از این حیث است که اگر مورد غفلت واقع شوند، نظم و پیوستگی در دین از بین رفته و فساد جایگزین آن خواهد شد و در جهان آخرت نیز خسران مبین را در پی خواهد داشت. ضروریات به پنج چیز تعلق پیدا می‌کند:

۱. حفظ دین یا ایمان
۲. حفظ نفس یا حیات
۳. حفظ نسل
٤. حفظ مال
۵. حفظ عقل

بعقیدهٔ شاطبی، حفظ این پنج چیز برای استقرار رفاه در این دنیا و جهان آخرت ضروری می‌باشد. البته حفظ پنج مورد مذکور از طریق دو نوع مؤلفه ضروری امکان پذیر می‌باشد:

۱. ضروریات مورد نیاز برای ایجاد و تداوم وجودی پنج مولفه فوق الذکر یعنی دین، نفس، نسل، مال و عقل.
۲. ضروریات مورد نیاز برای حفظ این پنج مولفه از فساد و تباهی. بعنوان مثال، عبادت با هدف حفظ دین صورت می‌گیرد و ایمان، نماز، زکات، روزه و حج، مؤلفه‌هایی هستند که برای حفظ موجودیت دین لازم می‌باشند. تمام اینگونه قیود شریعت دارای اهدافی می‌باشند که می‌توان عنوان «ضروریات» را برآنها نهاد.

بطور مشابه می‌توان گفت که مجاز دانستن برخورداری از نوشیدنیها، البسه، سرپناه و غیره به معنای حفظ حیات بوده و در نتیجه برآورده ساختن این مقاصد نیز از ضروریات می‌باشد. چنین مسائل و اعمالی برای حفاظت از مال و عقل و نسل و همچنین ارتقاء آنها از نقطه نظر وجودی لازم و ضروری است.

از سوی دیگر، چنین اعمال و قیود شرعی که برای حفظ مؤلفه‌های ذکر شده از معرض تباهی و نابودی مورد نیاز می‌باشد را نیز می‌توان از نقطه نظر مقاصد شریعت به عنوان یک ضرورت منظور کرد.

حاجیات (احتیاجات)

یکی از اهداف شریعت، تسهیل امور زندگی و رفع مشکلات می‌باشد. بطور کلی می‌توان گفت هرچیزی که هدف از آن، تسهیل امور زندگی و رفع مشکلات و امثال آن می‌باشد، حاجیات را برآورده می‌سازند. بعنوان مثال، جواز شکار واستفاده از کالاهای حلال برای غذا، اجاره منزل و وسیله حمل و نقل از جمله نمونه‌های حاجیات محسوب می‌شوند.

بعلاوه، جواز سهم بری درسود از طریق قراض (مضاربه) مساقات و بیع سلم که به ظاهر روشهای کسب منفعت غیر شرعی می‌باشند، مثالهایی از شریعت هستند که هدف از آنها تسهیل در امور زندگی و رفع مشکلات در این دنیا می‌باشند.

از سوی دیگر قراردادهای ربوی و شبهه‌ناک نیز با همین هدف، ممنوع شمرده شده‌اند.

تحسینیات (رفاهیات)

شریعت زندگی را زیبا ساخته و راحتی و آرامش را برای آن آورده است. مثالهای متعددی از شریعت وجود دارند که هدف از آنها، بهره برداری بهتر از زندگی، زیبا ساختن آن و ساده کردن ضروریات و حاجیات می‌باشد بعنوان مثال، جواز استفاده از اشیاء زیبا و راحت؛ خوردن غذاهای لذیذ، آشامیدن نوشیدنیهای خنک و پوشیدن البسه زیبا و خوب از جملۀ تحسینیات به شمار می‌آید.

رابطه بین ضروریات، حاجیات و تحسینیات

شاطبی ارتباط بین ضروریات، حاجیات و تحسینیات را به شکل زیر تعریف کرده است:

۱. ضروریات برای حاجیات و تحسینیات اساسی و مهم می‌باشند.
۲. ناکارایی در ضروریات بطور اجتناب ناپذیری باعث ناکارایی در حاجیات و تحسینیات می‌گردد.
۳. ناکارایی در حاجیات و تحسینیات لزوماً، ضروریات را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد.
٤. ناکارایی مطلق در حاجیات و تحسینیات ممکن است تا حدودی باعث ناکارایی در ضروریات گردد.

۵. برای حفظ مناسب حاجیات و تحسینیات، حفظ و وجود ضروریات مورد نیاز می‌باشد.

نتیجه این نرم شرعی درباره ضروریات، حاجیات و تحسینیات را می‌توان بصورت زیر بیان کرد:

۱. ضروریات مسأله اصلی بوده و دو عنصر دیگر در حقیقت مکمل ضروریات به شمار می‌آیند.
۲. تقاضا برای ضروریات، باعث ایجاد تقاضا برای حاجیات و تحسینیات می‌گردد.
۳. تقاضا برای حاجیات و تحسینیات ضرورتاً باعث تقاضا برای ضروریات نمی‌گردد.
٤. تقاضا برای حاجیات می‌تواند بخاطر تقاضا برای ضروریات منتفی شود کمااینکه تقاضا برای حاجیات نیز می‌تواند تقاضا برای تحسینیات را منتفی سازد.
۵. حاجیات و تحسینیات به خاطر ضروریات مورد توجه قرار می‌گیرند بدین معنا که این دو در حقیقت مکملی برای ضروریات به شمار می‌آیند و فی نفسه مورد توجه نمی‌باشند.

بطور خلاصه می‌توان گفت که تحسینیات بعنوان مکمل حاجیات مطرح می‌باشند و حاجیات نیز خود، مکمل برای ضروریات هستند.

ماهیت مکمل بودن

هر مکملی تا زمانیکه به عنوان یک مکمل مطرح است،تحت شرایطی قرار دارد که نمی‌تواند باعث بی اعتباری و انتفاء«ضرورت» گردد.

بعنوان مثال، بیع، یک ضرورت است و حرمت غرر(نا اطمینانی) و جهالت(غفلت) یک حاجت، حال اگر شرایط بگونه‌ای باشد که پیگیری یک حاجت باعث ایجاد خلل در یک ضرورت گردد، دیگر نمی‌توان این حاجت را معتبر دانست.

با استفاده از همین اصل است که فقها عمل به بیع سلم(یعنی فروش کالایی که درآینده تولید میشود)را مجاز دانسته‌اند هر چند که براساس شرایط طبیعی، هنگام عقد قرارداد بیع وجود مبیع لازم است.[۳]

شریعت «خوب‌ها» را تأیید و«بدها» را رد میکند

خدای متعال هر دو دسته امور«خوب» و«بد» را خلق کرده است بگونه‌ای که خوبی باعث خوبی خلق می‌گردد و بدی نیز باعث بدی افراد می‌گردد همچنین نیکی باعث خشنودی خدا می‌گردد و در مقابل، بدی نیز خشم خداوند را برمی‌انگیزد. از سوی دیگر بشر به انجام امور پسندیده و اجتناب از امور ناپسند سفارش شده است اما در عین حال سفارش شده تا این هدف را از طریق تسهیل امور و رفع موانع غیر ضروری پیگیری نماید. علاوه بر این خدای متعال هیچ وظیفه‌ای را بر دوش خلق ننهاده که بالاتر از توان و ظرفیت آنها باشد در این مورد قرآن کریم می‌فرماید: «**لا یکلف ا... نفساً الا وسعها**»[٤]

همچنین آیه سوره حج نیز دراین خصوص می‌فرماید «**و جهدوا فی ا... حق جهاده، هو اجتبکم و ماجعل علیکم فی الدین من حرج**».[٥]

نکته دیگر آنکه قرآن کریم یکی از اهداف رسالت پیامبر اکرم(ص) را اینگونه بیان می‌دارد: «**الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التورة و الانجیل یأمرهم بالمعروف و ینههم عن المنکر و یحل لهم الطیبت و یحرم علیکم الخبئث و یضع عنهم اصرهم والاغلل التی کانت علیهم...**». (سوره اعراف، آیه ۱۵۷).[٦]

از سوی دیگر پیامبر اکرم(ص) نیز میفرمایند: «دین اساس هر چیزیست و خوشایندترین ادیان در نزد خدا نیز دین وسنتی است که سهل و آسان‌گیر باشد.»[٧]

همین اصل را می‌توان در مورد فعالیتهای اقتصادی بشر و برآورده ساختن نیازهای اقتصادیش بکار برد. چرا که از بشر خواسته شده تا نیازهای خود را با استفاده از کار و فعالیت برآورده ساخته و در این راه از تمامی ابزار راحت و قانونی استفاده کند) و در مقابل، حتی از ابزار قانونی که باعث آزار و اذیت او می‌شود نیز استفاده نکند. بعنوان مثال از بشر خواسته شده تا هنگام گرسنگی، این نیاز خود را با استفاده از گوشت حلال مرتفع سازد نه اینکه گوشت حرام را مورد استفاده قرار دهد(البته در هنگام اضطرار که استفاده از گوشت حلال امکان‌پذیر نمی‌باشد او می‌تواند حتی از گوشت حیوان مردار یا ذبحی که بصورت اسلامی انجام نگرفته استفاده کند[٨] و این اقدام درچنین حالتی او نیز مطابق موازین شریعت خواهد بود. «الضرورات تبیح المحظورات»[٩]

مثالهایی که نشان دهندهٔ کاربرد این قاعده هستند فراوان می‌باشند مدارا و همراهی با شخص بدهکاری که در مضیقه مالی بوده و توان بازپرداخت بدهی خود

را ندارد، یکی از این موارد می‌باشد. در حقیقت اگر شخص بدهکاری که بدهی‌اش به اثبات رسیده نتواند یکجا آن را پرداخت کند، پرداخت اقساطی و یا تمدید مهلت برای او یکی از راههایی است که به وی کمک می‌کند. قرآن کریم نیز در آیه ۲۸۰ سوره بقره می‌فرمایید: «**و ان کان ذو عسرة فنظرة الی مسیرة...**»

(البته باید خاطر نشان ساخت که اصل «الضرورات تبیح المحظورات» اصل مطلق به شمار نمی‌آید بلکه توسط نص شریعت، میزان ضرورت و زمان وقوع این ضرورت، مرزبندی و محدود شده است.)

اهداف تغییر ناپذیر شریعت

اهداف و مقاصد شریعت، اهدافی همیشگی وتغییر ناپذیر می‌باشند که توسط خداوند متعال مشخص شده‌اند و تفسیر این مقاصد نیز هیچگاه به خواست‌ها و امیال اشخاص و گروهها واگذار نشده است. همچنین این اهداف ومقاصد ارتباط تنگاتنگی با هر دو دسته از امور دنیوی و اخروی دارند و اختصاص آنها به امور دنیوی و به بهای نادیده گرفتن امور اخروی عملی مذموم ومحکوم بوده و از سوی شرع مقدس ممنوع شده است. البته باید خاطر نشان ساخت که هنگام ضرورت شرع مقدس در این مورد ملاحظاتی را مورد توجه قرار داده است.

شریعت، در رابطه با مسائل دنیوی ودینی نظم و اولویتهایی قائل شده و از پیروان خود نیز خواسته است تا به این اولویتها پایبند بوده و از آن تبعیت کنند و نیز اجازه ندارند که مطابق خواست و امیال خود، امور دینی و دنیوی خود را تعقیب نمایند.

شرع مقدس همچنین استفاده از برخی کالاها و اشتغال به برخی از فعالیتهای اقتصادی را ممنوع ساخته است. هرچند که برخی از این کارها و فعالیتها بظاهر ممکن است ثمرات مثبت اقتصادی نیز در پی داشته باشند. بطور مشابه، شریعت استفاده از برخی کالاها و انجام بعضی فعالیتهای اقتصادی را مجاز دانسته در حالیکه انجام این فعالیتها در مقایسه با برخی فعالیتهای ممنوع، ثمرهٔ اقتصادی چندانی ندارند. فلسفهٔ چنین احکامی که در شریعت آمده را خداوند متعال میداند. البته بخشهایی از فلسفه احکام اسلامی توسط خداوند متعال آشکار و یا بوسیله پیامبر اکرم(ص) توضیح داده شده است اما نکته مهم آنست که در تمامی این موارد، شریعت مقدس به دنبال تسهیل و آسان گرفتن احکام بوده است بطوریکه برخی از

اعمال و فعالیتهای ممنوع در اسلام در هنگامه ضرورت، مجاز دانسته شده است. در این باره علاوه برآیات و احادیث که قبلاً ذکری از آنها به میان آمد برخی دیگر از آیات و احادیث نیز وجود دارند که شایسته توجه می‌باشند بعنوان مثال:

«یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً»

همچنین خداوند می‌فرماید:

« ای رسول خدا، خدای متعال سهل و آسانی را برشما می‌پسندد و هرگز سختی و دشواری را برشما روا نمیدارد.

پیامبر اکرم(ص) نیز می‌فرمایید:

«من با شریعتی تسهیل و قابل انجام به سوی شما فرستاده شده‌ام»[۱۰]

در حقیقت مصادیقی از این سهل و آسان‌گیری را می‌توان در مواردی مانند جواز انجام اجاره و بیع سلم و جواز قراض (مضاربه) و مساقات به خوبی مشاهد کرد.

شریعت هیچگاه از پیروان خود نخواسته که هنگام انجام فرائض دینی و اعمال نیک،خود را درگیر سختیها و مشقات فراوان نمایند اما در عین حال هرگونه تحمل سختی و مشقت در انجام فرایض دینی موجب خشنودی خدای متعال شده و اجر و قرب اخروی را درپی خواهد داشت.

هر چند فرد نیز نباید در انجام فرایض دینی خود را گرفتار مشقات نماید اما اگر چنین حرکتی بصورت داوطلبانه و با اختیار انجام گرفت رضایت خداوند و پاداش الهی را بدنبال خواهد داشت.

همچنین شریعت، هیچگاه رهبانیت و دوری گزیدن از مادیات را تشویق نکرده بلکه بشر را به کار و فعالیت برای کسب روزی حلال و برآورده ساختن نیازهای خود و خانواده تشویق می‌کند[۱۱] و از افتادن در مسیر تکدی و گدایی برحذر می‌دارد.[۱۲]

نکته قابل توجه دیگر آنکه شریعت اسلام، همواره پیروان خود را در انجام فرایض دینی و امور دنیوی به اعتدال و میانه‌روی تشویق می‌کند. بعنوان مثال خدای متعال درآیه ۲۱۹، سوره مبارکه بقره می‌فرمایند: **«... و یسئلونک ماذا ینفقون، قل العفو...»**

شریعت، استفاده از زیورآلات مجاز، پوشیدن لباسهای خوب، خوردن غذاهای لذیذ و مطبوع و غیره را مباح دانسته و پیروانش را به انجام آنها تشویق می‌کند. مثلاً

خدای متعال درآیه ۳۲ سوره اعراف می‌فرمایند: **«قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق»**

با وجود این، در شریعت اسلام حرص و اعمال شهوت در استفاده از مادیات و به تبع آن مادی شدن ذهن بندگان مذموم بوده و محکوم شده است. در این مورد قرآن کریم می‌فرماید: **«و ما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو»** (آیه ۳۲ سوره انعام)

همچنین پیامبر اکرم(ص) در حدیثی می‌فرمایند: **«حب الدنیا رأس کل خطیئة»**[۱۳]

نیازهای بشر

در سایه مقاصد و اهداف شریعت می‌توان نیازهای بشر را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. نیازهای اولیه و ابتدایی
۲. نیازهای ثانویه

نیازهای اولیه (Primary Needs)

این دسته از نیازهایی هستند که منافع آنی را نصیب بشر می‌کنند بعنوان مثال خوراک، پوشاک، سرپناه، ازدواج، جواز انجام انواع خرید و فروش، اجاره و غیره از جمله نیازهای اولیه بشر به شمار می‌آیند.

این گروه از نیازها مواردی هستند که بدون برآورده ساختن آنها، زندگی بشر غیر ممکن می‌شود. علاوه بر این ارضاء این دسته از نیازها نیز خود، امری ضروری به شمار می‌آید و بشر باید برای ارضاء این دسته از نیازها به تلاش و فعالیت بپردازد.[۱٤]

این نیازها نیز خود به دو دسته تقسیم بندی شده‌اند:

۱. نیازهای شخصی
۲. نیازهایی که با دیگران ارتباط پیدا میکند.

برای برآورده ساختن دسته دوم از نیازهای اولیه، شریعت، انجام فعالیتهای اقتصادی و مبادلاتی مانند اجاره، کرایه، تجارت و صناعت را مجاز شمرده‌است، البته شریعت اسلام با هدف برآورده ساختن صحیح این نیازها و انجام فعالیتهای صحیح اقتصادی، انجام بعضی از فعالیتهای زیان رسان و نامناسب مانند خرید و فروش مشروبات الکلی، گرفتن و دادن ربا، تسلط بر اموال ایتام و ضعفا و دزدی را ممنوع ساخته است.[۱۵]

نیازهای ثانویه(Secondary Needs)

این دسته از نیازها، نه منافع آنی را نصیب افراد می‌کنند و نه در امور دنیوی نیاز سریع به آنها وجود دارد بلکه ارضاء این گروه از نیازها دربلندمدت و یا زندگی درآن جهان، منافعی را نصیب افراد می‌نماید.

زیر مجموعه‌های این گروه از نیازها را می‌توان به شکل زیر تقسیم بندی نمود:

۱. واجب عینی: منظور، وظایف دینی و مالی مانند نماز و زکات می‌باشند که باید توسط خود فرد انجام گیرد.

۲. واجب کفایی: منظور، وظایفی است که برعهدهٔ جامعه می‌باشد که در این دسته، مسائلی مانند قبول مسؤولیت ادارات دولتی و تعلیم مسائل اسلامی قرار می‌گیرند.[16] البته واجب کفایی نیز بنوبه خود به سه دسته تقسیم بندی می‌شود:

أ. آن دسته از وظایفی که نه دراین دنیا منافعی را نصیب فرد می‌کنند و نه انجام آنها با هدف کسب منافع مادی مدنظر می‌باشد. این اعمال صرفاً با هدف رضایت خدا انجام می‌شود.

ب. آن دسته از وظایفی که دراین دنیا نیز منافعی را نصیب فرد می‌کند و مسائلی مانند آموزش کودکان و دریافت وجه در ازاء آن از این قبیل میباشد.

ج. دسته سوم از واجبات کفایی بین حالات اول و دوم قرار دارد یعنی هدف از انجام آنها صرفاً کسب منافع مادی و دنیوی نمی‌باشد و بلکه انجام این وظایف اجتماعی درعین حال که منافعی نیز نصیب فرد میسازد ثواب و پاداشی اخروی نیز برای او منظور میشود. مثلاً حضانت ایتام و حفاظت از اموال آنها و دریافت مبلغی دربرابر آن از مثالهای این دسته می‌باشد.

در واقع افرادی که درجهت تأمین منافع دیگران تلاش می‌کنند بخاطر انجام عمل نیک شایسته دریافت پاداش نیز می‌باشند اما کسب این پاداش صرفاً به جهت تأمین معاش آنها است که وقت و تلاش خود را برای دیگران صرف کرده‌اند.[17]

منفعت طلبی جزء طبیعت انسان است

بشر بطور طبیعی، به دنبال کسب منافع و رسیدن به رفاه می‌باشد. اسلام نیز این میل طبیعی بشر را تأیید می‌کند اما با مسائلی مانند عدالت، خیر خواهی و قانونمندی آن را صیقل داده و در جهت ارزشها هدایت کرده است. شرع مقدس انجام هر عملی را برای به اجرا درآمدن مقاصد شریعت عملی نیک قلمداد می‌کند و در عین حال دریافت دستمزد و اجرت را دربرابر آن نیز جایز می‌داند. البته شریعت در این باره اصولی را نیز مد نظر قرار می‌دهد که عبارتند از:

۱. برخی از مقاصد و اهداف شریعت از نوعی هستند که میتوان برای انجام آن فرد یا عاملی را استخدام کرده و پاداشی را جهت انجام کار توسط او برایش منظور نمود. اما سایر اهداف از نوعی است که نمیتوان دیگران را جهت انجام آن استخدام نموده و برای آن اجرت و مزد قائل شد.[۱۸]

۲. در تمامی آن دسته از مقاصدی که تحت عنوان معاملات قرار می‌گیرند استخدام عامل جهت انجام کار و دریافت مزد و اجرت توسط او مجاز می‌باشد. لیکن در اموری مانند عبادات شخصی و دیگر مسائل شخصی نمی‌توان از دیگران درخواست انجام آنها را داشت. مسائلی مانند خوردن، آشامیدن، پرداخت زکات انجام حج، ازدواج و غیره نیز دراین گروه جای می‌گیرند. بدون شک برای انجام این وظایف فرد نمی‌تواند مطالبه مزد و اجرت داشته باشد.[۱۹]

افعال با نیت و قصد

هر دو گروه عبادات و معاملات را می‌توان به نیت کسب رضای خداوند و بدون نیت آن انجام داد. حال اگر هر دو دسته از اعمال با نیت کسب رضای خداوند انجام شوند در این صورت در ردیف عبادات قرار خواهند گرفت. بعنوان مثال یک فرد می‌تواند اعمالی مانند نگهداری والدین و اعضای خانواده و کمک به مستمندان و فقرا را بدون نیت رضای الهی انجام دهد در این حالت هیچ ثوابی برای او منظور نخواهد شد اما اگر این اعمال با قصد قربت انجام شود در ردیف عبادات قرار گرفته و شایسته دریافت پاداش الهی در زندگی دنیوی و اخروی خواهد بود.

در امور دنیوی هر گونه تخطی و قانون شکنی حتی بدون قصد و نیت مستلزم جبران است اما این فرد که بدون قصد و نیت تخلف کرده در روز قیامت هیچ

تنبیهی متوجه او نخواهد شد. اگر نتیجه و محصول اقدامی برعکس نیت فرد باشد در امور دنیوی پاداش یا مجازات برحسب همان نتیجه تعیین میشود.[۲۰]

مسلمانان موظفند تا در امور دنیوی و دینی خود به دنبال برآورده ساختن مقاصد شریعت با نیت کسب رضای خداوند متعال باشند.

قواعد شریعت عام اند نه خاص

اصول و قواعد شریعت که با هدف نیل به مقاصدی مد نظر قرار گرفته‌اند قواعدی عام می‌باشند مگر هنگامی که برای خاص بودن آنها تصریح شده باشد. علت عام بودن این قواعد آنست که شریعت اسلام برای تمامی ابناء بشر بوده و فقط برای گروهی خاص یا منطقه‌ای خاص فرستاده نشده است. پیامبر اکرم (ص) در حقیقت پیامبری است برای تمامی زمانها و مکانها.[۲۱]

در این چارچوب قرآن کریم نیز تأکید دارد که مقاصد شریعت اختصاص به همه انسانها دارد، مگر در جایی که خداوند متعال و پیامبر اکرم(ص) بر مستثنی کردن افراد یا گروهی خاص، تصریح کرده باشند.[۲۲]

مصالح یکسان نیستند

مصالح و مفاسد از حیث اهمیت دارای مرتبه یکسانی نمی‌باشند بلکه برخی از مصالح از اهمیت بیشتری برخوردار است و برخی دیگر از اهمیت کمتر. به همین علت فقهای اسلامی مصالح و مفاسد را به دو گروه تقسیم بندی کرده‌اند:

۱. مصالح و مفاسد اولیه
۲. مصالح و مفاسد ثانویه

مصالح اولیه شامل آن دسته از مصالحی می‌شود که بطور مستقیم به حفظ و صیانت از پنج عنصر اساسی زندگی یعنی دین، نفس، مال، عقل و نسل ارتباط دارد. بطور مشابه می‌توان گفت که مفاسد اولیه نیز آن دسته از مفاسدی می‌باشند که بطور مستقیم با فقدان این پنج عنصر ارتباط دارند.

مصالح ثانویه نیز به آن دسته از مصالحی اطلاق می‌شود که فرد را درحفظ و صیانت از پنج عنصر اساسی زندگی کمک و یاری می‌رساند همچنین مفاسد ثانویه نیز آن گروه از مفاسد می‌باشند که فرد را درتباهی و از بین بردن پنج عنصر زندگی کمک می کنند.

بطور کلی می‌توان گفت که دستیابی به مصالح اولیه بر دستیابی به مصالح ثانویه اولویت دارد. بطور مشابه پرهیز از مفاسد اولیه نیز بر پرهیز از مفاسد ثانویه اولویت دارد. همچنین در درون مصالح اولیه ومصالح ثانویه نیز رتبه‌بندی وجود دارد بعنوان مثال حفظ و صیانت از دین بالاترین رتبه را در درون مصالح اولیه به خود اختصاص داده است. مثال دیگر آنکه، تمامی انواع بیع غرری (معاملات نامطمئن) از حیث مفاسد برابر نمی‌باشند بنابراین در تعقیب مصالح باید اولویت‌ها و تقدم‌ها را مراعات نمود. به عنوان مثال اگر فردی مجبور به انتخاب بین دو گزینه از مفاسد باشد باید آن مفسده‌ای را انتخاب کند که دارای فساد و زیان کمتری می‌باشد.[۲۳] پیامبر اکرم(ص) در این مورد نیز سنتی از خود بجای گذاشته‌اند. عایشه، همسر وی نقل می‌کند که: «هرگاه او (ص) مجبور به مبادرت به یکی از دو نوع ضرر و سختی می‌شد عادتاً موردی را انتخاب می‌کرد که خفیفتر بود و زیان کمتری را موجب می‌گشت.

نوع دیگری از دسته بندی مصالح و مفاسد

بطور گسترده و عام می‌توان مصالح و مفاسد را به دو دسته تقسیم بندی نمود:

۱. مصالح ومفاسد زندگی دنیوی
۲. مصالح و مفاسد زندگی اخروی

تا کنون ما نوع اول از مصالح و مفاسد را مورد بررسی قرار داده‌ایم و اینک بر روی دسته بندی دوم از مفاسد و مصالح متمرکز خواهیم شد. فقهای اسلامی، این دسته از مصالح و مفاسد را به دو زیر گروه تقسیم‌بندی نموده‌اند:

۱. مصالح و مفاسدی که منحصراً مربوط بـه حیـات اخـروی مـی‌شـود یعنـی پاداشهای بهشتی و عقابهای جهنمی[۲۴]
۲. مصالح و مفاسدی که به زندگی دنیوی نیز مرتبط می‌باشند.[۲۵]

بطور مشابه می‌توان تلاشهای بشر درنیل به دو گروه از مفاسد و مصالح را به دو دسته تقسیم بندی کرد:

۱. تلاش برای کسب مصالح و مفاسد دنیوی
۲. تلاش برای کسب مصالح و مفاسد اخروی[۲۶]

شریعت در عبادات و در امور دنیوی

در انجام عبادات، تکیه بر خرد و عقل‌گرایی صرف پذیرفته نیست در حالیکه در امور دنیوی، قیاس و تحلیلهای مبتنی بر قیاس امری پسندیده به شمار می‌آید. در واقع انجام اینگونه اعمال بستگی به مصالح بشر دارد و بوسیله مصلحت انجام آنها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. گاهی اوقات انجام عملی به دلیل تأثیرات سوء آن غیر قانونی شمرده می‌شود اما همین عمل درشرایط دیگری قانونی شمرده می‌شود که علت آن، منافع مترتب برآن عمل می‌باشد، بعنوان مثال گاهی مبادله یک سکه با سکه‌ای از همان نوع ممنوع شمرده می‌شود چرا که ممکن است باعث استثمار فقرا توسط اغنیاءگردد اما همین مبادله وقتی که شکل قرض به خود می‌گیرد مجاز شمرده می‌شود زیرا با هدف رضای خدا و کمک به نیازمندان انجام شده است. بطور مشابه در مواردی مبادله خرمای تازه با خرمای خشک ممنوع می‌باشد چرا که تحت عنوان ربا و غرر قرار می‌گیرد اما همین مبادله هنگامیکه تحت عنوان عاریه قرار می‌گیرد مجاز دانسته شده است. زیرا باعث سهولت و انتفاع مردم می‌گردد.[۲۷]

در واقع می‌توان گفت که جواز یا عدم جواز معاملات و فعالیتهای اقتصادی در راستای مصالح مردم می‌باشند.[۲۸]

ثانیاً شریعت جواز استفاده از قیاس را صادر فرموده است و استفاده از این امر در مسائل دنیوی تا زمانیکه در راستای شریعت بوده و موجب تسهیل کارهای مردم و رفاه آنها می‌گردد، پسندیده می‌باشد. فقهای مکتب حنفی با استفاده از این امر اصل «استحسان» و فقهای مالکی اصل «مصالح مرسله» را استخراج نموده‌اند.[۲۹]

البته در مسایل دنیوی تا زمانیکه نص صریحی وجود داشته باشد و بتوان به آن مستقیماً مراجعه کرد باید از همان نص استفاده کرد بعنوان مثال در مشخص کردن نصاب زکات و مستحقین آن لازم است که به نص صریح موجود در این‌خصوص مراجعه کرد.[۳۰]

از مباحث فوق می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری کرد که احکام شریعت به سه دسته تقسیم‌بندی می‌شود:

۱. حقوق خداوند که به اعتقاد فقها، اغلب با ایمان، عبادت و سعادت درحیات اخروی ارتباط دارد.
۲. حقوق مشترک خدا و بندگان خدا که گاهی حق الهی مقدم شمرده شده و تسلط پیدا می‌کند و گاهی نیز حقوق بندگان بر حق الهی مقدم شمرده می‌شود.

انتظار شریعت مبنی بر آشکار ساختن نعمت‌های الهی

شرع اسلام از مردم انتظار دارد تا نعمت‌هایی که خداوند از باب لطف و بخشش به آنها ارزانی داشته را آشکار سازند. فلسفهٔ این انتظار مختلف و متعدد است.

اولاً: در برخی از آیات قرآن کریم این عمل (یعنی آشکار کردن نعمت‌های الهی) بعنوان نوعی تشکر و قدردانی از خداوند، قلمداد شده است.[۳۱]

ثانیاً : آشکار کردن نعمت‌های خدادادی توسط اغنیای جامعه باعث می‌شود تا فقرا و نیازمندان برای رفع نیازها و برآورده ساختن حاجات خود به سمت اغنیا روی بیاورند.

ثالثاً: این عمل ریشه رهبانیت را می‌خشکاند.

رابعاً: این اقدام باعث می‌شود تا اغنیای جامعه به مصرف بیشتر تمایل پیدا کنند که این امر نیز بالتبع، گردش ثروت در تمامی اجزاء جامعه را درپی خواهد داشت.[۳۲]

فعالیتهایی که منافع فرد را در پی دارد[۳۳]

کسب منفعت یا رفاه و دفع ضرر توسط فرد به دو صورت امکانپذیر است:

۱. این عمل هیچ ضرری را بردیگران تحمیل نکند.
۲. باعث ضرر و زیان دیگران شود.

از سوی دیگر، وارد آوردن ضرر و زیان به دیگران، هنگامیکه فرد به دنبال نفع خود می‌باشد، بنوبه خود نیز دارای دو شکل می‌باشد:

۱. این عمل از روی قصد و نیت انجام پذیرد.
۲. بدون هیچ قصدی اتفاق افتد.

ضرر و زیان بدون قصد و نیت نیز به دو گونه است:

۱. ضرر و زیان عمومی
۲. ضرر و زیان خصوصی یا شخصی

وارد آوردن ضرر و زیان شخصی نیز می‌تواند به صورتی باشد که اگر فرد زیان رسان از انجام عمل خود باز داشته شود:

۱. باعث ضرر و زیان به خود وی گردد.
۲. هیچ ضرری متوجه شخص او نشود.

مقوله آخر را نیز می‌توان به سه دسته از زیانها تقسیم بندی کرد که عبارتند از:

۱. زیان به دیگران مشخص و قطعی الوقوع باشد. مثلاً فرض کنید شخصی می‌خواهد در مقابل منزل خود چاهی را حفر کند که این چاه در تاریکی قرار

می‌گیرد. اگر این فرد از حفر چاه بازداشته نشود قطعاً باعث وارد آمدن آسیب به دیگران خواهد شد.

۲. ضرر و زیان به دیگران قطعی و مشخص نیست و احتمال وارد آمدن زیان کم و ناچیز باشد. مثلاً فرض کنید که فردی می‌خواهد در صحرا، چاهی را حفر کند اگر این فرد از انجام عمل خود بازداشته نشود، شاید موجب زیان به دیگران گردد اما احتمال این زیان بسیار کم است.

۳. زیان وارده قابل ملاحظه است (و احتمال وقوع آن نیز وجود دارد.) خود این نوع از زیان نیزبه دو دسته تقسیم می شود:

أ. زیان عمده

ب. زیان غیر عمده

پس می‌توان گفت که هشت نوع فعالیت وجود دارد که فرد از طریق آن به دنبال کسب منافع خود است. این هشت نوع را می‌توان اینگونه بیان داشت:

۱. شخص ، منافع خود را بدون وارد آوردن زیان به دیگران دنبال می‌کند.

۲. شخص ، منافع خود را با قصد وارد آوردن زیان به دیگران پیگیری می‌کند.

۳. شخص ، منافع خود را بدون قصد وارد آوردن زیان به دیگران دنبال می‌کند اما ممکن است در این بین زیانی متوجه عموم گردد.

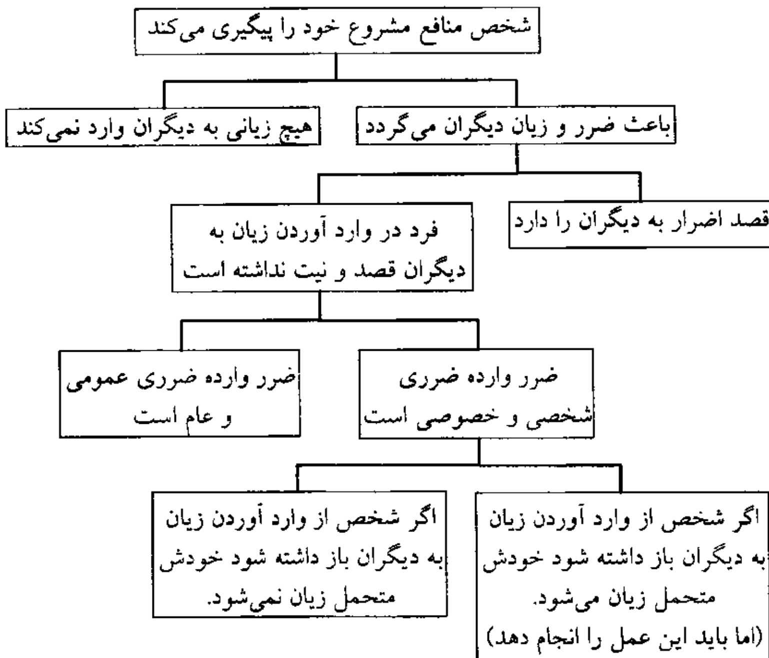
٤. شخص ، منافع خود را بدون قصد وارد آوردن زیان به دیگران دنبال می‌کند اما اگر این فرد از عمل خود بازداشته شود، خود وی متحمل زیان خواهد شد.

٥. شخص ، بدون قصد وارد آوردن زیان به دیگران به دنبال منافع خود است اما این فعالیت ممکن است باعث وارد آمدن زیان به دیگران گردد بگونه‌ای که اگر این فرد از عمل خود بازداشته شود هیچ زیانی متوجه خودش نخواهد شد لیکن این عمل خواه ناخواه زیانهایی را به دیگران وارد می‌آورد مثلا: حفر چاه در تاریکی و در مقابل منزل، از این نوع فعالیت‌هاست.

٦. شخص ، بدون قصد زیان رساندن به دیگران منافع خود را پیگیری می‌کند. در این شرایط اگر این فرد از انجام عمل خود بازداشته شود، هیچ زیانی متوجه او نخواهد شد اما می‌تواند موجب زیان به دیگران گردد لیکن احتمال وقوع ضرر و زیان برای دیگران نیز پایین می‌باشد. بعنوان مثال خوردن و آشامیدن در شرایط عادی هیچ زیانی را درپی ندارد اما در شرائطی خاص می‌تواند مضر باشد.

۷. شخص ، بدون قصد و نیت زیان، در حال کسب منافع خود است اما این عمل ممکن است باعث زیان به دیگران گردد. در این شرایط اگرشخص از انجام عمل خود بازداشته شود هیچ زیانی متوجه او نخواهد شد اما زیانی احتمالی که ناشی از انجام عمل است و متوجه دیگران می‌شود، زیانی بزرگ و مهم می‌باشد.
۸. شرایطی شبیه شرایط بند «و» اما با این تفاوت که زیان وارده به دیگران زیانی بزرگ و جدی نیست.

شکل ۱۱,۱ حالتهای گوناگون فعالیت فرد را نشان می‌دهد.



شکل ۱۱,۱

قوانین شریعت در ارتباط با فعالیتهای هشت‌گانه

۱. نوع اول کاملاً مجاز شمرده شده است. در این نوع از فعالیت به دلیل آنکه فرد بدون وارد آوردن زیان به دیگران، منافع خود را دنبال می‌کند لذا مجاز دانسته شده است و هیچ منعی نیز در جواز این عمل وجود ندارد.
۲. فعالیت نوع دوم نیز دارای دو جزء می‌باشد:
   أ. فرد به دنبال کسب منافع خود می‌باشد.

ب. قصد وارد آوردن زیان به دیگران نیز وجود دارد.

هیچ شکی وجود ندارد که باید جلوی وارد آوردن زیان به دیگران را گرفت. در این مورد،اصل اساسی اسلام اینست که: «لاضرر و لاضرار فی الاسلام».

فعالیت نوع دوم ترکیبی است از تلاش برای کسب منافع فردی و همچنین قصد وارد آوردن زیان به دیگران. اگر بتوان این دو جزء را از یکدیگر تفکیک نمود باید در این جهت اقدام کرد یعنی اگر شخص‌بتواند منافع خود را از راه دیگری و بدون قصد وارد ساختن ضرر به دیگران پیگیری کند باید به آن مبادرت ورزد.

اما اگر سود و زیان، از اجزاء لازمهٔ انجام چنین عملی باشد فرد می‌تواند نسبت به انجام عمل اقدام نماید اما گناه و معصیت انجام با قصد و نیت فعلی که باعث زیان به دیگران می‌گردد، بر او مترتب خواهد شد. در حقیقت، فرد می‌تواند به دنبال کسب منافع خود باشد اما قصد ضرر و زیان به دیگران و انجام این عمل مجاز شمرده نشده است.

۳. فعالیت نوع سوم که درآن فرد به دنبال کسب منافع خود بوده و در این راه، باعث ایجاد ضرر و زیان عمومی بدون قصد و نیت می‌شود، براساس موازین شریعت اسلامی مجاز شمرده نمی‌شود چرا که براساس موازین شریعت، منافع جمعی بر منافع فردی اولویت دارد. به عنوان مثال فرض کنید که فردی اسلحه نظامی را به دشمنان اسلام می‌فروشد. بطور قطع این فرد به دنبال کسب منافع خود می‌باشد و قصد وارد آوردن ضرر و زیان به کسی را ندارد. اما این تجارت، نوعی زیان عمومی را متوجه امت اسلامی خواهد ساخت زیرا این سلاحها علیه آنها بکار گرفته می‌شود. لذا فروش این سلاحها و انجام چنین معامله‌ای براساس اسلام ممنوع شده است.

٤. فعالیت نوع چهارم فعالیتی است که براساس آن فرد، منافع خود را دنبال می‌کند و اگر او از ادامهٔ فعالیت خود بازداشته شود، زیانهایی متوجه خود او خواهد شد. این نوع از فعالیت کاملاً مجاز شمرده شده است، اگر چه می‌تواند باعث ضرر و زیان بدون قصد و نیت به دیگران نیز گردد. این مسئله می‌تواند سه شکل داشته باشد:

أ. کسب رضایت از انجام فعالیت سودآور که شامل حتی مواردی مانند اکل میته هنگام ضرورت و پرداخت رشوه برای جلوگیری از استثمار و احیاء حق دیگری می‌باشد.

ب. صرفنظر کردن فرد از لذایذ با هدف جلوگیری از استثمار دیگران یا از بین بردن بی عدالتی در جامعه.

ج. چشم پوشی فرد از لذت به خاطر دیگران مثل هزینه کردن اموال فرد در راه خدا که در اصل باعث رضایت و خشنودی دیگران میگردد.از سوی دیگر چشم پوشی فرد از لذایذ با هدف کسب رضایت دیگران می‌تواند به دو شکل زیر باشد:

۱. چشم پوشی از اموال
۲. چشم پوشی از زندگی

البته چشم پوشی از زندگی لزوماً به معنای مردن بخاطر دیگران نمی‌باشد بلکه شامل مواردی مانند مواجهه با سختی و تحمل مشقت بخاطر دیگران نیز می‌گردد.

تمامی فعالیتهایی که تحت شمول فعالیت نوع چهارم قرار می‌گیرد، فعالیتی مجاز شمرده می‌شود.

۵. فعالیت نوع پنجم که در آن، جلوگیری از انجام عمل باعث هیچ گونه زیانی به خود فرد نمی‌شود اما باعث زیان مشخصی به دیگران می‌گردد که اینهم دارای دو جنبه است:

أ. شخص با تلاش برای کسب ضروریات زندگی و رسیدن به رفاه و بدون قصد وارد آوردن زیان به دیگران درحقیقت به دنبال انجام یکی از مقاصد شریعت می‌باشد. بدون شک چنین عملی، پسندیده و مجاز می‌باشد.

ب. شخص به این نکته واقف است که عمل او باعث وارد شدن زیان مشخصی به دیگران می‌گردد. در این حالت اگر او اقدام به انجام فعالیت خود نماید، می‌توان گفت که او قصد وارد آوردن زیان به دیگران کرده است. در چنین شرایطی اجازه انجام چنین عملی به وی داده نشده است. اما اگر این شخص به دنبال برآورده ساختن یکی از مقاصد شریعت باشد، نمی‌توان او را از انجام چنین فعلی نیز

برحذر داشت در این حالت، شخص می‌تواند فعالیت خود را پیگیری نماید اما باید خسارات وارد آمده بر دیگران را نیز جبران نماید.

٦. فعالیت نوع ششم که درآن، امکان وارد آوردن ضرر و زیان به دیگران وجود دارد اما این احتمال بسیار پایین می‌باشد، فعالیتی مجاز شمرده شده است. این امر بدان دلیل است که، کسب سود و منفعت از پیش شناخته شده است لذا وجود امکان و احتمال پایین وقوع زیان نمی‌تواند مانع از دستیابی به این سود و منفعت قطعی گردد.

۷. فعالیت نوع هفتم که درآن، انجام عمل باعث وارد آمدن زیان عمده به دیگران می‌گردد، اگر عمل با هدف برآورده ساختن مقاصد شریعت انجام پذیرد البته بهتر است اقدام مزبور ترک شود بویژه اگر انجام عمل باعث برآورده ساختن هیچ یک از مقاصد شریعت نگردد زیرا شریعت نه تنها به دنبال حذف فعالیت‌های مخرب می‌باشد بلکه حذف لوازم و ابزار این گروه از فعالیت‌ها را نیز مورد توصیه قرار داده است.

۸. در فعالیت نوع هشتم نیز که بروز ضرر و زیان اساسی به دیگران محتمل است، اگر شخص با انجام فعل خود به دنبال برآورده ساختن یکی از مقاصد شریعت باشد آنگاه این عمل دراصل مجاز شمرده می‌شود که البته بهتر است حتی المقدور به عنوان احتیاط از انجام چنین عملی نیز پرهیز گردد. اصل احتیاط درحقیقت یکی از اجزای اصلی شریعت است که در برخی از موازین شریعت نیز برقراراست. مثل، حرمت تنها ماندن زن و مرد نامحرم در مکانی خلوت که امکان ورود فرد دیگری وجود ندارد، حرمت ساخت مساجد بر روی قبور و یا حرمت اختیار همزمان یک زن و خواهر زاده او بعنوان همسر از جمله مواردی هستند که اصل احتیاط در مورد تمامی آنها بکار رفته است.

نتایج فرعی قوانین شرعی مرتبط با فعالیت نوع سوم

افراد جامعه مجاز به اشتغال در فعالیتهایی نیستند که منافع عمومی را خدشه‌دار می‌نماید. شاطبی با استفاده از این قانون، نتایج فرعی دیگری را نیز بدست آورده است.

بعنوان مثال شاطبی اینگونه اظهار عقیده می‌کند که فرد محتکر مواد غذایی، دچار عمل مجرمانه‌ای شده است لذا باید موارد احتکار شده را حتی با توسل به زور از او گرفت چرا که این عمل وی باعث زیان عمومی به جامعه میشود. لذا وظیفه حاکم است که جامعه را از عمل بد فرد محتکر مصون و محفوظ بدارد.

به اعتقاد شاطبی این اصل، برگرفته از منابع شرعی می‌باشد.

۱. شریعت اسلام تنفر خود را از استثمار افراد اعلام داشته و در مقابل، عشق و علاقه دو جانبه و همکاری بین افراد جامعه اسلامی را تشویق و ترغیب می‌نماید. همچنین شریعت، تأکید فراوانی برارضاء نیازهای ضروری زندگی دارد. پیامبر اکرم(ص) در این زمینه با ستایش از عمل اشعریین می‌فرمایند: « نقل شده است هنگامی که اشعریین مهیای جهاد در راه خدا شدند و یا هنگامیکه در شهر مدینه با کمبود آذوقه و مایحتاج عمومی خود مواجه شدند، تمامی آذوقهٔ خود را درمکانی جمع‌آوری کرده و سپس آن را بطور مساوی در بین خود تقسیم کردند با توجه به این عمل نیک، آنها در مسیر من گام برمی‌دارند و من نیز در مسیر آنها هستم.»[۳٤] واقعیت آنست که مفهوم اسلامی وحدت امت آنچنان مؤثر و قدرتمند است که تمامی موانع خودپرستی و فردگرایی را از میان برداشته و برادری را درمیان مسلمانان جای داده است بطوریکه اگر یکی از مسلمانان با مشکلی مواجه شود، دیگران نیز خود را دراین مشکل سهیم می‌دانند.

۲. دومین مبنای عقاید فوق آنست که آموزه‌های اسلامی به مسلمانان یاد می‌دهد که از خود چشم پوشی کرده و اولویتهای برادران مسلمان خود را بر اولویتهای خود ترجیح دهند. سنت نبوی(ص) نمونه بارز چنین اصلی در اسلام می‌باشد.[۳۵] در این مورد نیز وارد شده است که عمر خطاب به رسول ا...(ص) عرض میکرد: «یا رسول الله چرا شما مسؤولیتهایی را قبول می‌کنید که فراتر از طاقت شماست»[۳٦] از سوی دیگر، یاران پیامبر (ص) نیز با تبعیت از ایشان رفتار چشم پوشی از خود را دنبال می‌کردند. روزی ۹۰ هزار درهم را خدمت رسول ا...(ص) آوردند ایشان تمامی این مبلغ را در میان نیازمندان و فقرا تقسیم نمود و حتی یک درهم نیز برای خود نگه نداشت. بحدی که درهمین هنگام، فردی مستمند برای دریافت کمک خدمت پیامبر(ص) مراجعه کرد پیامبر اکرم(ص) رو به فرد نیازمند کرده و

فرمود: «الان چیزی نزد خود ندارم، هر وقت مراجعه کنی و مـن نیـز پـولی نزد خود داشته باشم به تو خواهم پرداخت».[۳۷]

مراقبت از امور دیگران

اگر فردی نتواند از منافع خود مراقبت و مواظبت نماید، به مسلمانان دیگر اعم از نزدیکان و اقوام وی یا دیگران توصیه شده است تا وظیفهٔ مراقبت از اموال او را برعهده بگیرند. البته باید توجه داشت که این عمل نیک و پسندیده نباید هیچ زیانی برای خود فرد داشته باشد. در مورد این اصل نمونه‌های متعددی وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از: جمع‌آوری و توزیع زکات توسط متولی جمع‌آوری آن؛ سرمایه‌گذاری پول سهامداران توسط سرمایه‌گذار با هدف کسب سود از طریق مضاربه، حفاظت از اموال ایتام یاسفهاء توسط اولیاء آنان و غیره. البته درپایان ذکر این نکته ضروریست که هر کس انجام وظیفه دیگران را برعهده می‌گیرد، می‌تواند در مقابل انجام این وظیفه پاداش و یا حق الزحمه‌ای طلب نماید.[۳۸]

نقش دولت

امام شاطبی اظهار میدارد، هنگامیکه عملکرد افراد باعث ضربه زدن به منافع اقتصادی جامعه می‌شود دولت باید در فعالیتهای اقتصادی افراد دخالت کرده و جلوی آن را بگیرد. او همچنین این اجازه را به رئیس حکومت می‌دهدکه با توسل به زور و قدرت تمامی اشکال استثمار اقتصادی را از چهره جامعه زدوده و چنان نظام اقتصادی‌ای را پایه‌ریزی کند که همه موانع کسب نیازهای ضروری جامعه توسط افراد را از بین ببرد. وی در این زمینه خصوصاً به مورد مواد غذایی اشاره می‌کند. علاوه براین شاطبی متذکر می‌شود که ایجاد انحصار در مواد غذایی اقدامی مجرمانه است چرا که انحصارگر با احتکار مواد غذایی و ایجاد کمبود مصنوعی در بازار باعث افزایش قیمت آن می‌گردد و به این ترتیب، نوعی استثمار اقتصادی روی میدهد که باعث زیان عمومی به جامعه می‌گردد. پس وظیفه رئیس حکومت است که جامعه را از تبعات فعالیتهای اقتصادی انحصارگرانه مصون و محفوظ بدارد.[۳۹]

حق خداوند بدون حق انتخاب

بشر موظف است تا تمامی حقوق الهی را مراعات نماید و دراین زمینه حق هیچ‌گونه انتخابی را ندارد. پرداخت زکات و صدقات واجب از جمله حقوق الهی

هستند که هدف از آنها، حمایت از اقشار فقیر و نیازمند جامعه می‌باشد (یعنی اموال ثروتمندان وسیله‌ای است برای تأمین نیازهای فقرا و نیازمندان). این حقوق الهی باید بطور کامل ادا شوند وهیچ حق انتخابی برای بشر وجود ندارد.

به همین ترتیب استفاده ازکالاها و اعمالی که خدای متعال از آنها با عنوان حرام یاد کرده است همانند مورد فوق باید مورد مراقبت واقع شود. در این مورد می‌توان به مثالهایی اشاره کرد که برخی از آنها عبارتند از:

اکل میته و اکل مال کسب شده از طریق غیر مشروع مانند ربا، قمار بازی و فروش اموال دیگران به باطل. درحقیقت تمامی این دسته از اعمال و معاملات از طرف خدای متعال ممنوع شده است و چون جزء حقوق الهی شمرده می‌شود پس هیچ حق انتخابی برای بشر در این زمینه وجود ندارد. قرآن کریم نیز در این مورد اصل هدایتگری دارد که عبارتست از: «**ولا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل**» (سوره بقره آیه ۱۸۸).

البته باید خاطر نشان ساخت که بشر در حقوق خود از حق انتخاب برخوردار است بعنوان مثال او این حق را دارد که بدهی دیگران را بخشیده و یا به تعویق بیندازد. قرآن کریم دراین زمینه می‌فرمایند: « **و ان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة**»

برخی از تأثیرات ضمنی مقاصد الشریعه بر تئوری رفتار مصرف کننده

شریعت تمامی ابعاد رفتار بشری را مشخص کرده است. بعد اقتصادی نیز یکی از ابعاد مختلف رفتار بشری است. بحث پیرامون مقاصد شریعت که در بخشهای گذشته بدان اشاره شد باید کاربردها و دلالت‌هایی در رفتار اقتصادی بشر داشته باشد. همچنین اقتصاددانان اسلامی نیز هنگام ارائه تجزیه و تحلیل اقتصادی در چارچوب موازین اسلام باید این نکته را مد نظر داشته باشند.البته مشخص کردن تأثیرات ضمنی مقاصد شریعت بر تئوری اقتصادی وظیفه‌ای سنگین است که به اندازه خود مقاصد شریعت دارای اهمیت و سخت می‌باشد که البته انجام این وظیفه به کلی از توان ما خارج است. در حقیقت این وظیفه‌ای است که باید توسط اقتصاددانان متعددی که علاقه‌ای نیز به اقتصاد اسلامی دارند، دنبال شود. اگر چنین وظیفه‌ای به درستی انجام شود بستری مناسب برای رشد و گسترش تئوریهای اقتصاد اسلامی فراهم خواهد آمد.

این قسمت از نوشتار حاضر نقطه آغازی برای مشخص ساختن تأثیرات مقاصد الشریعه بر تئوریهای اقتصادی می‌باشد. گفتنی است برخی از تأثیرات که بیشتر

مربوط به تئوری مصرف کننده می‌باشد در این بخش ارائه می‌شود و قطعاً نمی‌توان از آن بعنوان کاری جامع و نهایی تلقی داشت.هدف از ارائه این بحث صرفاً رسم نقطه‌ای آغازین برای این حرکت می‌باشد.

مسئله اقتصاد بشر

مسئله اقتصاد دارای سه جنبه است. چه چیزی تولید شود؟ چگونه تولید شود؟ و برای چه کسی تولید شود؟ باور رایج آنست که اگر منابع در اختیار بشر نسبت به خواسته‌هایی که باید برآورده شوند نامحدود بود و یا اینکه اگر خواسته‌های بشرنسبت به منابع دردسترس محدود بود، دیگر چنین مسائلی مطرح نبود. مباحثی که در پی می‌آید درصدد تعریف مسئله اقتصاد دراین زمینه می‌باشد.

اولین و اساسی‌ترین سؤال اینست که اساساً چرا باید تولید صورت گیرد. در این زمینه سؤال ما بدین صورت مطرح می‌شود که آیا فرد باید کار بکند یا نه؟ آیا فرد باید در زمین خود به کشت و زراعت مشغول شود و یا اینکه از خانواده، همسایگان و فرزندان خود این انتظار را داشته باشد که به او غذا بدهند؟

سؤال دوم مشخص می‌کند که چگونه به این هدف نائل می‌شویم.

سؤالات سه گانه فوق یعنی چه چیزی تولید بشود، چگونه تولید بشود و برای چه کسی تولید بشود را می‌توان بعنوان نتیجه فرعی سؤال دوم قلمداد کرده و پاسخ داد. در حقیقت پاسخهای مناسب به این دوسؤال بصورت خودکار پاسخی برای سه سؤال فوق خواهد شد. تئوری اقتصادی متداول بطور خاص به این دو پرسش برای تعریف کردن مسئلهٔ اقتصادی بشر، پاسخ نمی‌دهد. تئوری اقتصادی پاسخ به پرسش اول را یک مفروض و داده شده فرض می‌کند. بشر فطرتاً به دنبال ارضاء خواسته‌های خود می‌باشد لذا تئوری اقتصادی به پرسش دوم متمرکز می‌شود.

نتیجه این است که تئوری اقتصادی متداول مشکل اقتصادی بشر را اینگونه بیان می‌کند که چگونه می‌توان ارضاء خواستهای بشر را با توجه به محدودیت منابع، بیشینه ساخت؟

همانگونه که بعداً متذکر خواهیم شد، مقاصد شریعت بستری را برای ما فراهم می‌آورد تا پاسخ متفاوتی به این پرسش که اساساً چرا باید تولید کنیم؟ ارائه دهیم. تبعاً با استفاده از مقاصد شریعت، رهیافت ما نسبت به بحث مشکل اقتصادی تغییر خواهد کرد.

دومین موضوع در تعریف مشکل اقتصادی، سازگاری آن می‌باشد. فرض بر این است که مشکل اقتصادی بدان دلیل بروز می‌کند که منابع در اختیار بشر کمیاب می‌باشند. حال فرض کنید که مشکل کمیابی منابع از بین برود آیا مشکل اقتصادی حل خواهد شد؟ به احتمال فراوان اینگونه نخواهد شد چرا که مشکل در آنجاست که منابع مادی نمی‌توانند تمامی خواستهای بشر را برآورده سازند.

به همین علت ارضاء خواستهای بشر نامفهوم باقی می‌ماند. و مشکل اقتصادی تعریف شده براساس آن نیز حالتی مبهم خواهد داشت.[٤٠] برخی اقتصاددانان سکولار مانند گالبرایت نیز نارضایتی خود را از توصیف مقاصد و اهداف بشر بوسیله خواستها اعلام داشته‌اند. او معتقد است: چگونه می‌توان تولید را برای ارضاء خواستها توصیف کرد در حالیکه خود تولید، خواستهای جدیدی را ایجاد می‌کند؟

ارضاء نیازهای بشر فقط یک فرض تئوریک برای تعریف مشکل اقتصادی نمی‌باشد. یک ایدئولوژی کاپیتالیستی که درچارچوب سکولار قرار دارد، افراد را به تبعیت از این هدف و غایت تشویق می‌کند بدون اینکه توجه داشته باشد این هدف تا چه حدی نامفهوم و غیر قابل دسترس می‌باشد. اما مقاصد شریعت در نقطه مقابل آن، بعد کاملاً متفاوتی از مشکلات اقتصادی افراد را بدست میدهد.

هدف فعالیتهای اقتصادی فرد

این پرسش که چه چیزی تولید شود و یا اینکه چرا بشر باید خود را درگیر فعالیتهای اقتصادی نماید نشان می‌دهد که شریعت از افراد می‌خواهد تا به دنبال کسب منافع و رفاه خود باشند. شاطبی هنگام توصیف این بخش از مقاصد شریعت اصطلاح مصالح را بکار برده است. به اعتقاد وی، شریعت، بشر را به کسب مصالح، تشویق و ترغیب می‌نماید.[٤١] در واقع فعالیتهای اقتصادی مانند تولید، مصرف و مبادله که به اعتقاد شاطبی تحت عنوان مصالح قرار می‌گیرند باید بعنوان وظایف دینی مورد توجه واقع شوند تا نه تنها باعث بهبود وضعیت افراد در این دنیا گردد بلکه شرایط بهتری را نیز در جهان آخرت فراهم آورد. همچنین تمامی فعالیتهایی که برای بشر دارای مصالح می‌باشند بعنوان نیاز شناخته می‌شوند که باید این نیازها برآورده شوند.[٤٢]

در اینجا باید خاطر نشان ساخت که برآورده ساختن نیازها از مقاصد شریعت سرچشمه میگیرد نه از ارضاء خواستها. همچنین پیگیری این مقاصد وظیفه‌ای دینی به شمار می‌آید. پس بشر موظف شده تا اینگونه مسائل اقتصادی خود را حل کند.

رویکردی که تعریف مسئله اقتصادی را با توجه به خواستهای نامحدود بشر در مقابل منابع محدود تعریف می‌کند، رویکردی است که رفتار اقتصادی حاکم بر جوامع سرمایه‌داری را شرح و تفسیر می‌کند اما این رویکرد قطعاً در تفسیر و توضیح رفتار بسیاری از جوامع سنتی به بیراهه رفته و اشتباه می‌کند. در واقع اعضای جوامع سنتی انگیزه‌ای برای بیشینه کردن خواستهایشان با توجه به منابعی که در اختیارشان می‌باشد، ندارند چرا که نیازهای آنان بخوبی برآورده شده و هیچ اجباری به ارضاء خواستهای فراتر از نیازشان و خواستهایی که توسط محیط برای آنها تعیین میشود ندارند. پس می‌توان گفت که تمامی استراتژیهای توسعه در مورد رساندن این جوامع به مرحله توسعه، دچار خطا و اشتباه شده‌اند. زیرا افراد این جوامع انگیزه‌ای برای گسترش منابع در اختیار و یا کسب منابع بیشتر ندارند.

از سوی دیگر در مورد این مسأله خاص، تئوری اقتصاد اسلامی در وضعیت مناسبی قراردارد. درحقیقت اقتصاد اسلامی مشکل اقتصادی بشر را در سایهٔ مقاصد و اهدافی که شریعت برای بشر در نظر گرفته تعریف می‌کند. رسیدن به این هدف نیز در چارچوب شریعت، وظیفه‌ای دینی تلقی شده است. و به این ترتیب، اسلام نیروی لازم را برای رسیدن به توسعه اقتصادی حتی در جوامع سنتی که انگیزه‌های رهیافت مادی گرایانه با هدف بیشینیه سازی ارضاء خواستهای بشر را ندارند، خلق کرده است. بنابراین مشکل اقتصادی بشر، برآورده ساختن نیازها با توجه به منابع در دسترس که غالباً نسبت به نیازها محدود میباشند خواهد شد.

از سوی دیگر در رویکرد اقتصاد اسلامی و با ارائه مفهوم «برآورده ساختن نیازهای بشر» دیگر مشکل ناسازگاری که در تعریف «بیشینه ساختن خواستها» وجود داشت مطرح نخواهد شد. اگر محدویت منابع نیز از بین برود باز هم نیازهای بشر به همان صورت تعریف شده، برآورده خواهد شد.(توضیحات بیشتر در بخش بعدی ارائه شده است.)

کارایی

دغدغه اصلی اقتصاد متعارف را بحث کارایی تشکیل می‌دهد. این دغدغه مستقیماً از چگونگی تعریف مسئله اقتصاد ناشی می‌شود. اگر خواستهای بشر نامحدود و منابع در اختیار کمیاب فرض شوند در این صورت تنها راه حل برای مشکل اقتصادی «صرفه جویی» خواهد بود. این همان چیزیست که کارایی نامیده می‌شود و معنایش نیز آن است که « با منابع موجود بهترین کار را انجام دهیم» اگر خواستهای ما نامحدود و منابع ما کمیاب باشند، دیگر نخواهیم توانست تمامی نیازهای مادی جامعه را برآورده سازیم. لذا بهترین گزینه بعدی آن خواهد بود که بالاترین سطح رضامندی را از این خواستها بدست آوریم.

اما در چارچوب اقتصاد اسلامی ممکن است کارایی بعنوان دغدغهٔ اصلی مطرح نباشد. همانطور که قبلاً نیز یادآور شدیم رضامندی به اندازهٔ کارایی دارای اهمیت است که این مفهوم بنوبه خود با مصالح مشخص می‌شود.

برآورده ساختن نیازها امری مطلوب به شمار می‌آید و مطلوبیت تأمین نیازهای ضروری بشر در اولویت اول قرار دارد. و باید تمامی منابع موجود در برآورده ساختن نیازهای ضروری بکار گرفته شود. نیازهای ضروری بشر نیز محدود می‌باشند و نمی‌توان گفت که منابع دردسترس برای برآورده ساختن نیازهای ضروری محدود، نیز کمیاب می‌باشند. این برخلاف عهد و وعده الهی و برخلاف واقعیتهای موجود درجهان می‌باشد. لذا با توجه به محدود بودن نیازهای ضروری دیگر نیازی به اقتصادی کردن رفتار در خصوص کالای ضروری وجود ندارد. پس از آنکه نیازهای ضروری بشر برآورده شد نوبت به تأمین نیازهای تکمیلی و رفاهی وی می‌رسد. در واقع هنگامی توجه بشر به برآورده ساختن این دسته از نیازها (یعنی نیازهای تکمیلی و تجملی) معطوف می‌شود که منابع لازم در دسترس باشد. دو بحث کارایی و رضامندی بطور همزمان هنگام طرح بحث تأمین نیازهای تکمیلی و تجملی اهمیت پیدا میکنند. وپس از اینستکه کارایی و رضامندی به دو دغدغه اصلی اقتصاد اسلامی تبدیل خواهند شد. البته اگر بین کارایی و رضامندی تضادی پدید آید رضامندی در اولویت قرار خواهد گرفت. رضامندی نیز با توجه به مصالح که قبلاً تعریف شد مشخص می‌شود.

خواستها در برابر نیازها

خواستها بعنوان نقطه مرکزی و کانون تئوریهای اقتصاد متعارف، از امیال طبیعی بشر نشأت می‌گیرد. پس مفهوم «خواستها» مفهوم خالی از ارزش (مثبت یا منفی) می‌باشد. در طرف دیگر اسلام بر نیازها تأکید کرده و برخواستها نیز تأکید مجدد می‌نماید. شریعت اسلام، بشر را به عدم پیروی از خواستها و امیال تشویق می‌کند اما به جای آن از وی می‌خواهد تا همانگونه که شریعت بیان داشته به برآورده ساختن نیازهای خود اهتمام ورزد.

نیازها نیز از امیال طبیعی بشر نشأت می‌گیرد اما در چارچوب اسلامی، اجازه داده نشده که تمامی امیال به نیاز تبدیل گردند. در واقع تنها آن دسته از امیالی که دارای مصلحت بوده و در این دنیا و جهان آخرت منافعی را نصیب فرد می‌کند، اجازه تبدیل شدن به نیازها را دارند.

از سوی دیگر، ممکن است که خواستهای اجتماعی و خواستهای فردی در تضاد باهم قرار گیرند، اما درچارچوب اسلام، تا زمانیک هر دو دسته از خواستها به دنبال مصلحت واحدی هستند، هیچ گاه با هم در تضاد نخواهند بود.

با توجه به خطوطی که شاطبی ترسیم کرده ضروریست اقتصاددانان اسلامی و فقهای اسلامی در دنیای کنونی با همکاری یکدیگر اجزای تشکیل دهنده حیات بشری را مشخص سازند. بعنوان مثال، ضروریست آزادی بعنوان ششمین عنصر از عناصر حیات بشری در کنار پنج مؤلفهٔ دیگر که شاطبی بیان داشته مورد توجه قرار گیرد.

از سوی دیگر نیز لازمست تا ابعاد مختلف سه سطح از رشد یعنی حمایت، پیشرفت و تعالی نیز به خوبی تعریف شود.

مصلحت در برابر مطلوبیت

تئوری‌های اقتصاد متعارف، مطلوبیت را بدین صورت تعریف می‌کند که: عبارتست از تملک کالاها و خدمات برای تأمین و ارضاء خواسته انسان، در این تعریف، ارضاء مسأله‌ای است که بصورت ذهنی مشخص می‌شود و هرکس براساس معیار خاص خود مسأله ارضاء خواستها را مشخص می‌نماید. از سوی دیگر وجود مطلوبیت در شیئی خاص یا فعالیتی خاص باعث می‌شود که فعالیت اقتصادی به سمت تولید آن شیئی سوق پیدا کند. یعنی اگر یک شیئی خاص بتواند یکی از

خواستهای بشر را برآورده سازد در این صورت بشر تلاش خواهد کرد تا آن شیئی را بدست آورده، تولید کرده و یا مصرف نماید. به اعتقاد شاطبی مصلحت، همان قدرت و نیروی خدمات یا کالاها می‌باشد که باعث بهبود و پیشرفت در عناصر اصلی و اهداف مهم و جدی حیات دنیوی بشر می‌گردد. شاطبی در تقسیم بندی خود، عناصر اصلی حیات دنیوی را به پنج مورد زیر تقسیم بندی کرده است:

۱. نفس
۲. مال
۳. دین
٤. عقل
۵. نسل

تمامی کالاها وخدماتی که دارای این قدرت می‌باشند، تا بشر را در پیشبرد این پنج عنصر اصلی زندگی کمک کنند گفته میشود که دارای مصلحت می‌باشند. به نظر شاطبی، این پنج عنصر را می‌توان در سه سطح متفاوت دنبال نمود:

۱. با حمایت از این عناصر
۲. با گسترش کیفیت این عناصر
۳. با ترفیع و تعالی بخشیدن آنها

تمامی کالاها و خدماتی که می‌توانند باعث گسترش عناصر اصلی زندگی در یکی از راههای سه گانه فوق گردند در حقیقت دارای مصلحتی می‌باشند.

فرد مسلمان براساس باورهای دینی تشویق می‌شود تا تمامی کالاها و خدمات دارای مصلحت را تولید نموده و یا در اختیار بگیرد. از سوی دیگر به دلیل سطوح مختلفی که کالاها و خدمات می‌توانند باعث گسترش نیازهای اصلی بشر گردند، برخی از کالاها و خدمات دارای مصالح بیشتری نسبت به کالاها و خدمات دیگر می‌باشند یعنی کالاها و خدماتی که باعث حمایت از عناصر پنج گانه حیات دنیوی می‌گردند نسبت به کالاها و خدماتی که باعث گسترش کیفیت و یا ترفیع و تعالی آنها می‌گردند، از مصلحت بیشتری برخوردار می‌باشند.

البته لازم به ذکر است که لیست عناصر اصلی زندگی که از طرف شاطبی ارائه شده لیست جامع و کاملی نیست. بعنوان مثال می‌توان آزادی را نیز در کنار پنج عنصر فوق قرارداد. اسلام چه ازحیث فردی و چه از حیث جمعی، اهمیت فوق العاده‌ای برای آزادی قائل شده است. در شریعت اسلام تبدیل کردن فرد آزاد به برده

و غلام عملی مذموم شناخته شده است. همچنین آزادی و رهایی از سلطهٔ غیر مسلمانان نیز دارای اهمیت بسیار زیادی می‌باشد. پس می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هر فعالیتی که باعث گسترش آزادی در هر یک از سه سطح ذکر شده می‌گردد، فعالیتی دارای مصلحت شناخته می‌شود.

از این مباحث نتیجه‌گیری می‌شود که برای اقتصاددانان اسلامی، مفهوم مصلحت مفهومی عینی‌تر از مفهوم مطلوبیت در تحلیل رفتار بنگاههای اقتصادی می‌باشد. همچنین مفهوم مصلحت سهل‌الوصول‌تر از مفهوم مطلوبیت خواهد بود.

از سوی دیگر اگر چه مفهوم مصلحت نیز مانند مفهوم مطلوبیت، مفهومی ذهنی باقی می‌ماند اما ذهنی بودن آن باعث گنگی و نامفهومی آن یعنی مشکلی که برای مفهوم مطلوبیت بوجود می‌آید نخواهد شد.

برخی از علل تفوق و برتری مفهوم مصلحت بر مفهوم مطلوبیت را می‌توان بدین صورت بیان داشت:

۱. مصلحت از این حیث که خود فرد در مورد مصلحت دار بودن یا نبودن یک کالا یا خدمت قضاوت می‌کند، مفهومی ذهنی به شمار می‌آید. اما معیار تعیین و تشخیص مصلحت مانند مطلوبیت به خواست و ارادهٔ فرد واگذار نشده است بعنوان مثال، این پرسش که آیا نوشیدن مشروبات الکلی دارای مطلوبیت می‌باشند یا نه؟ توسط افراد مختلف و با توجه به معیارهای گوناگون، دارای پاسخهای متفاوتی می‌باشند، بصورت مشابه اینکه آیا اتومبیل مرسدس دارای مطلوبیت می‌باشد یا نه؟ با توجه به معیارهای مختلف، جوابهای گوناگونی دارد. بعنوان مثال چون این اتومبیل، اتومبیل راحتی است پس دارای مطلوبیت می‌باشد یا اینکه چون این اتومبیل برای خود نمایی اتومبیل مناسبی است پس باعث رضایت خاطر فرد گشته و مطلوبیت دارد و یا اینکه چون این اتومبیل ساخت داخل کشور می‌باشد پس مطلوبیت دارد.

بدین ترتیب می‌توان معیارهای بیشماری در نظر گرفت که فرد براساس آن پیرامون مطلوبیت و یا عدم مطلوبیت یک کالا تصمیم گیری می‌کند. چنین مسأله‌ای در مورد مصلحت، مصداق پیدا نمی‌کند چرا که در خصوص مصلحت، معیار تشخیص برای همگان ثابت می‌باشد و تصمیمات نیز باید مطابق همین معیار اتخاذ شود.

این ویژگی مصلحت در برابر مطلوبیت، قابلیت پیش بینی و اعتبار سیاستهای اقتصادی را افزایش می‌دهد زیرا معیارهای افراد برای تصمیم‌گیری در دسترس و شناخته شده است.

۲. مصلحت فرد با مصلحت جامعه در سازگاری است در حالیکه اغلب مواقع مطلوبیت فرد با مطلوبیت جامعه در تضاد می‌باشد. این مشکل نیز بخاطر فقدان معیار مشترک برای مشخص کردن مطلوبیت می‌باشد. ارتقاء و پیشرفت پنج عنصر اساسی زندگی نه تنها برای فرد بلکه برای جامعه امری مطلوب به شمار می‌آید در حالیکه ممکن است ارضاء خواستهای یک فرد، امری مطلوب برای جامعه نباشد. مثلاً ممکن است نوشیدن مشروبات الکلی برای افرادی از جامعه که علاقه‌مند به نوشیدن آنها می‌باشند، مطلوبیت‌زا باشد اما همین امر هیچ مطلوبیتی برای جامعه در پی نداشته باشد.

۳. مفهوم مصلحت، تمامی فعالیتهای اقتصادی جامعه را تحت پوشش خود دارد. پس مفهوم مصلحت، هم مصرف، هم تولید هم مبادله را درمیان اهداف خود داراست در حالیکه در تئوریهای اقتصادی متعارف، مطلوبیت به عنوان هدف برای مصرف قرار داده شده است و سود نیز هدف غایی از تولید چه در سطح فردی و چه در سطح عمومی می‌باشد.

نکته مهم دیگر آنکه نمی‌توان مطلوبیت ناشی از مصرف یک عدد سیب توسط شخصA را با مطلوبیت ناشی از مصرف همین مقدار از سیب توسط شخصB مقایسه کرد چرا که توصیف عینی میزان رضامندی دو شخص B,A که ناشی از مصرف این کالا می‌باشد امکان‌پذیر نیست. اما مقایسه بین مصالح گوناگون امکان‌پذیر می‌باشد. حداقل اینکه می‌توان سطوح مختلف مصلحت را با یکدیگر مقایسه نمود. بعنوان مثال، می‌توان مقایسه کرد که آیا دو شخص B,A با خوردن سیب در حال حمایت و صیانت از اصل حیات خود می‌باشند و یا اینکه شخص B با خوردن سیب در حال بالا بردن کیفیت زندگی و سلامتی خود می‌باشد. درمورد اول، مصلحت، درهر دو شخص یکسان است در حالیکه در مورد دوم، مصلحت شخص A ، بیشتر از مصلحت شخص B می‌باشد.

مصلحت نوع اول و مصلحت نوع دوم

پنج عنصر اساسی زندگی که قبلاً بدانها اشاره شد را می‌توان در دو زیر شاخه تقسیم بندی نمود.

۱. عناصری که ارتقاء آنها به معنای مصلحت در حیات دنیوی و همچنین به معنای مصلحت در حیات اخروی نیز می‌باشد.
۲. عناصری که ارتقاء آنها، تنها به معنای مصلحت در حیات اخروی است.

از اینجا می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مصرف کنندهٔ اسلامی دو نوع از انتخابها را پیش روی خود دارد:

۱. چه مقدار از درآمد خود را بین سبد اول و سبد دوم تخصیص دهد؟
۲. از بین اقلام متفاوت موجود در سبد اول چگونه انتخاب خود را صورت دهد تا در سطح درآمد اختصاص یافته برای آن سبد باقی بماند.

یک مصرف کنندهٔ سکولار تا زمانیکه با یک سبد مواجه است، انتخاب اول را انجام نمی‌دهد. البته این درست است که مصرف کنندهٔ سکولار نیز دارای تمایلات نوعدوستانه و خیر خواهانه نیز می‌باشد و علاقه‌مند است تا بخشی از درآمد خود را در راه خیر صرف کند اما این گونه اقدامات خیر خواهانه بخشی از سبد اول او به شمار می‌آید یعنی این مصرف کننده همانگونه که از مصرف کالاهای دیگر در همین سبد مطلوبیت کسب می‌کند از انجام عمل خیر نیز مطلوبیت کسب می‌کند.

مشخص کردن اجزاء انتخاب اول، کمک شایانی به انواع مختلف سیاست گذاریها و برنامه‌ریزیهای مرتبط با بیمه اجتماعی، توزیع درآمد، اشتغال وغیره خواهد نمود.

همچنین حمایت و صیانت از زندگی فقط به معنای دسترسی به مقداری از غذا، پوشاک و سرپناه نخواهد بود بلکه ممکن است به معنای دسترسی به امکانات کسب سلامتی، آب سالم و بهداشت کافی و غیره نیز باشد. به طریق مشابه باید گفت که حمایت از آزادی در سطح اجتماعی ممکن است نیازمند تحقیق و توسعه علمی در جامعه، کنترل واردات، و غیره باشد.

چنین اقداماتی درجهت مشخص کردن ابعاد گوناگون نیازهای بشری در یک جامعه اسلامی باید در دستور کار قرارگیرد تا از این طریق، قدرت سیاست‌گذاری و پیش‌بینی تئوری اقتصاد اسلامی افزایش یابد.

اندازه سبد مصرفی اول

همانطورکه قبلاً نیز متذکر شدیم، یک مصرف کننده اسلامی با دو سبد مصرف مواجه است. سبد مصرفی اول او شامل کالاهایی است که دارایی مصلحت نوع اول می‌باشند یعنی کالاهایی که هدف ابتدایی و اولیه از آنها بدست آوردن مصالح دنیوی است.

بدیهی است که این سبد شباهت فراوانی به سبد یک مصرف کنندهٔ سکولار دارد چرا که هر دو شامل کالاهای با منافع دنیوی است و مبنای انتخاب در این سبد نیز کما بیش شبیه هم است مگر آنکه در یکی از آنها هنگام انتخاب، از اصطلاح مصلحت استفاده می‌شود و در دیگری از اصطلاح مطلوبیت.

ویژگیهای ممیزهٔ این سبد را می‌توان در دو مورد جستجو کرد:

۱. اندازهٔ سبد

۲. معیار انتخاب برای درون این سبد

در مورد اندازهٔ سبد می‌توان گفت که اندازهٔ سبد مصرفی اول برای یک مصرف کنندهٔ اسلامی کوچک‌تر از سبد مصرفی مصرف کنندهٔ سکولار تحت یک شرایط مشابه می‌باشد.[۴۳] عامل محدود کننده برای مصرف کنندهٔ اسلامی، مفهوم مصلحت می‌باشد که در یک فضای غیر دینی و سکولار، مصلحت فقط زیر مجموعه‌ای از مطلوبیت به شمار می‌آید. یعنی تمامی کالاهایی که دارای مصلحت می‌باشند، مطلوبیت نیز دارند اما ممکن است تمامی کالاهایی که مطلوبیت دارند، دارای مصلحت نباشند.

و این امر بدان دلیل است که مصلحت، اشاره به برآورده ساختن نیازهای بشر دارد در حالیکه مطلوبیت به حالتی ذهنی برمیگردد. موضوع «ارضاء» و رضامندی، دارای مفهومی گسترده‌تر از برآورده ساختن نیازها می‌باشد. بعنوان مثال، ممکن است شخصی از به نمایش گذاردن یک خانه بزرگ احساس رضامندی کسب کند اما اگر این فرد در چارچوب اسلامی رفتار می‌کرد و منزل و خانه را درچارچوب نیازهایش تأمین می‌نمود، دیگر نیازی به فخر فروشی و خودنمایی به خاطر دارا بودن منزل بزرگتر، احساس نمی‌کرد. شناخت مفهوم تحسینیات به عنوان نیاز، انعطاف‌پذیری گسترده‌ای را به مصرف کننده اسلامی می‌دهد تا براساس آن گسترهٔ زیادی از کالاها و خدمات را در سبد مصرفی خود جای دهد. اما به اعتقاد شاطبی، نمی‌توان تحسینیات را تا زمانیکه بعنوان مکملی برای نیازهای ضروری نیستند مجاز

دانست. بعنوان مثال، ممکن است که من علاقه‌مند باشم تا چراغهای رنگارنگ را در باغ خانه خود نصب کنم چرا که وجود رنگهای مختلف در روشنایی، زیبایی خاصی به خانه می‌بخشد اما دراین شرایط اگر علاوه بر چراغهای رنگارنگ، چراغهای دیگری نیز برای روشنایی وجود داشته باشند و در واقع این چراغهای رنگارنگ تنها برای زیبایی محیط افزوده شده باشند در این صورت چنین کاری مجاز نخواهد بود. در حقیقت نمی‌توان تحسینیات را به صرف خودشان دنبال کرد بلکه تنها به خاطر ضروریات می‌توان به دنبال تحسینیات نیز بود. این اصل باعث می‌شود تا کالاهای مصرفی مختلفی از سبد مصرفی شخص خارج شود و کالاهای تجملی که بخش عمده‌ای از بودجه خانوارها را به خود اختصاص می‌دهند سهم عمده‌ای از این قبیل را خواهد داشت.

معیار انتخاب برای درون سبد مصرفی اول

معیار انتخاب در یک چارچوب سکولار ساده است. یعنی باید مطلوبیت نهایی تمامی کالاهای مصرفی برابر باشند. همچنین تا زمانیکه نیازهای ضروری زندگی مورد توجه باشد معیار انتخاب در چارچوب اسلامی نیز ساده خواهد بود یعنی مصرف کنندهٔ اسلامی باید مصلحت نهایی ضروریات حلال را برابر یکدیگر قرار دهد. اما باید یادآور شد که این اصل در مورد تحسینیات و حاجیات مصداق پیدا نمی‌کند چرا که این دو عنوان به خودی خود دارای هیچ مصلحتی نمی‌باشند. در واقع مصلحت آنها به مصلحت ضروریات پیوند خورده است.

حتی در درون خود ضروریات نیز معیار انتخاب یعنی برابر قراردادن مصالح نهایی باید براساس اصولی باشد که عبارتند از:

۱. مصرف کننده در داخل ضروریات باید از نوعی رتبه‌بندی خاص تبعیت کند. روریات یعنی حمایت و صیانت از پنج عنصر اصلی زندگی که قبلاً یادآور شدیم یعنی نفس، دین، عقل، نسل و مال. مصرف کننده باید ابتدا این عناصر اصلی را با توجه به اهمیتشان رتبه بندی کرده سپس به ترتیب اهمیت اقدام به حمایت و صیانت از آنها نماید. او ابتدا مهمترین عنصر یعنی حیات را مورد توجه قرار می‌دهد و سپس نوبت به دین می‌رسد و الی آخرشخص مصرف کننده نمی‌تواند تا زمانیکه ضروریات را برآورده نساخته اقدام به تأمین حاجیات نماید. اما اگر نوبت به حاجیات رسید

بازهم باید از رتبه‌بندی مذکور تبعیت نماید. یعنی حاجیات برای حفظ حیات و زندگی نیز در این لیست بالاترین رتبه را به خود اختصاص خواهد داد. از سوی دیگر شخص مصرف کننده تا زمانیکه حاجیات را برای نیازهای مختلف زندگی برآورده نساخته نمی‌تواند به سراغ تحسینیات برود. پس از برآورده شدن تمامی حاجیات نوبت به تحسینیات می‌رسد که البته در درون تحسینیات نیز بنوبه خود باید رتبه‌بندی مزبور مراعات گردد.

۲. مصرف کننده اسلامی باید از اسراف پرهیز نماید. برابری مصالح نهایی باید در سطح خود مصرف کننده باید تا زمانیکه از حد اسراف تجاوز نکرده دنبال شود. حد اسراف نیز با توجه به مصالح نسبی باید تعریف گردد. یعنی یک فرد اقدام به ارضاء نیازمندیهای فراتر از ضروریاتش خواهد کرد درصورتیکه در همسایگی او کسی وجود نداشته باشد که هنوز نیازهای ضروریش برآورده نشده است. بعنوان مثال اگر شخصی در حال برآورده ساختن تحسینیات خود می‌باشد در حالیکه در همسایگی وی فردی وجود دارد که از گرسنگی رو به مرگ است، این شخص در ردیف اسراف کاران قرار خواهد گرفت و مجاز به این عمل نخواهد بود.

از سوی دیگر ممکن است که اصل برابر قراردادن مصالح (درسطح نهایی آنها) برای برآورده ساختن نیازهای ضروری زندگی، هنگامی که نابرابری‌های گسترده‌ای درسطح جامعه و درخصوص تأمین نیازهای ضروری وجود دارد اصل ایده‌آل در چارچوب رفتار اسلامی نباشد برای یک اقتصاد اسلامی، ایده‌آل آنست که مصالح نهایی برای تمامی نیازهای اساسی آنهم برای تمامی اعضای جامعه برابر قرار داده شود.

چارچوب نهادی

کدام چارچوب نهادی مصرف کننده اسلامی را وادار خواهد ساخت تا در همان مسیری که اشاره شد رفتار کند؟

چارچوب سکولار، بازار را به عنوان نهادی برای مصرف کنندگان درنظر می‌گیرد تا اهداف خود را در یک اقتصاد سرمایه‌داری دنبال کنند. همچنین اقتصاد سرمایه‌داری دارای نهادهای خاصی است که نیازهای خاص مصرف کنندگان را که از طریق نهاد بازار قابل ارضاء نمی‌باشد، برآورده می‌سازد. البته تمامی این نهادها

برای راهنمایی یک مصرف کننده در اقتصاد اسلامی نیز بکار برده می‌شود. اما در این میان برخی از نهادهای اضافی نیز مورد نیاز می‌باشند تا برخی از وجوه خاص رفتار مصرفی نیز مورد توجه قرار گیرد. به عنوان نمونه ابعاد زیر مستلزم نهادهایی میباشند که در اقتصاد اسلامی وجود دارد:

۱. اجتناب و پرهیز از اسراف
۲. سازگاری ارضاء نیازها در هر سه سطح ضروریات، حاجیات و تحسینیات
۳. عدم انحراف عمومی از اصول اسلامی

البته باید خاطر نشان ساخت که بشر، ذاتاً تمایل به دنبال کردن منافع خود دارد لذا تمایل به اسراف دروی نیز هست. بعنوان مثال، مصرف کنندگان علاقه‌مندند تا حد زیادی غذا بخورند در حالیکه همسایگانشان از گرسنگی رنج می‌برند. یا اینکه آنها علاقه دارند تا از طریق احتکار کالاها، درآمد خود را حداکثر ساخته و به تبع آن زیانهایی را به دیگران وارد آورند. همچنین ممکن است که فرد بدون توجه به ضروریات دین، عقل و نسل، به تحسینیات نفس و مال توجه کند. حال در چنین شرایطی شریعت اسلامی چه چارچوب نهادی را مد نظر قرار می‌دهد تا افراد جامعه از اهداف اصلی شریعت منحرف نشوند؟ همین سؤال در مورد برآورده ساختن نیازهای اجتماعی نیز مطرح می‌گردد چرا که ممکن است افراد به تنهایی تمایلی به برآورده ساختن نیازهای اجتماع نداشته باشند آموزش، بهداشت، تحقیقات، امور دفاعی و غیره، مواردی از این دست می‌باشند.

از سوی دیگر ممکن است افراد از اصول اسلامی رفتار مصرفی تبعیت نکنند و یا اینکه در ظاهر خود را ملزم به آن بدانند ولی در باطن رفتارشان کاملاً غیر اسلامی باشد. مثلاً؛ گاهی افراد با استناد به اینکه در حال دنبال کردن تحسینیات خود می‌باشند در واقع رفتار مصرفی تجملی را پیگیری می‌کنند.

بحث اهداف و مقاصد شریعت که در بخش اول توضیح داده شد بصورت ضمنی نیاز به برخی از نهادها را مطرح می‌سازد که این نهادها عبارتند از:

۱. نهادهای اختیاری که از طریق آموزش صحیح و مناسب آحاد مختلف جامعه در شریعت بوجود آمده‌اند. شریعت اساساً آزادی کامل و استقلال را برای افراد منظور داشته است تا تصمیمهای خود را اتخاذ نمایند و براساس آن در روز قیامت در برابر خدای خود پاسخگو باشند.

۲. برای یک رفتار غیر کامل چیزی که مورد نیاز می‌باشد آموزش و تربیت صحیح و مناسب در چارچوب شریعت است.
۳. آموزش جمعی و عام در شریعت نه تنها افراد را به تمرین برای کف نفس و منحرف نشدن از اصول اسلامی وادار خواهد کرد، بلکه نهادهای اجتماعی اختیاری را گسترش خواهد داد تا رفتار افراد را نیز تحت کنترل درآورد. علاوه بر این شریعت، نهادهای اجتماعی را برای دنبال کردن وظایف اجتماعی، مورد توجه قرار می‌دهد. (واجب کفایی)
٤. نهادهای اجباری برای ایجاد اطمینان در این مورد که افراد به دنبال فعالیتهایی نخواهند رفت که باعث وارد آمدن ضرر و زیان اقتصادی به جامعه می‌گردد. گفتنی است که آزادی افراد در چارچوب اسلامی به اندازه‌ای نیست که فرد بتواند نظم و امنیت جامعه را برهم بزند. قطعاً چنین نهادهای اجباری، نهادهایی دولتی خواهند بود. این نهادها می‌توانند در برخی از فعالیتهای اقتصادی افراد دخالت کرده و آن را متوقف نمایند که این فعالیتها عبارتند از:
أ. مصرف بی رویهٔ کالاهای ممنوع که باعث برهم خوردن نظم اقتصادی جامعه می‌گردد.
ب. مصرف کالاهای تجملی که باعث ناآرامی، گسترش حسادت و بدکرداری در جامعه می‌گردد.
ج. اسراف یا میل بیش از حد به مصرف درحاجیات و تحسینیات در شرایطی که نیازهای ضروری بسیاری از اقشار جامعه هنوز برآورده نشده است.
د. بروز رفتارهایی ناسازگار و انحراف آمیز از دید اصول اسلامی، بعنوان مثال، خرج کردن تمامی درآمد در راه تحسینیات و غفلت از تأمین نیازهای ضروری.

بدین ترتیب، نهادهای غیر بازاری در یک اقتصاد اسلامی و درکنار نهادهای بازاری از نقش به سزایی برخوردار می‌باشند.

نتیجه گیری پایانی

بحث مختصری که در این نوشتار پیرامون تأثیرات ضمنی مقاصد شریعت بر رفتار خصوصی مطرح شد ما را به سمت یک سؤال منطقی سوق می‌دهد و آن اینکه: بالاخره این بحث به دنبال چه چیزی است؟ کاربردی در تئوری مصرف کننده دارد یا خیر؟ در این شرایط و با توجه به این مسائل آیا فرد مصرف کننده هنگام افزایش قیمتها ترجیح خواهد داد تا خرید خود را افزایش دهد و یا اینکه آیا او با افزایش درآمد، ترجیح خواهد داد تا خرید کمتری انجام دهد و غیره؟ اگر اینچنین نیست پس اهمیت مطالبی که مطرح شده در چیست؟

مباحثی که تاکنون مطرح شده به این صورت در تئوری مصرف کننده کاربرد پیدا می‌کند که:

۱. در یک اقتصاد اسلامی، مصرف کنندگان باید در درجه اول درآمد خود را بین دو نوع از سبد مصرفی که قبلاً توضیح داده شد، تخصیص دهند. به عبارت دیگر، آنها باید تصمیم بگیرند که چه مقدار از درآمد خود را در راه خدا که هیچ نفع مادی مستقیم ندارد، هزینه و چه مقدار از آن در راه کسب مستقیماً منافع مادی هزینه نمایند. اینکه چه مقدار از درآمد خانوارها در راه خدا هزینه می‌شود تأثیرات متعددی در سیاستهای اقتصادی و خصوصاً زمینه‌هایی مانند پس‌انداز، سرمایه‌گذاری، رشد، توزیع درآمد، اشتغال، تورم وغیره دارد.[۴۴] پس تخمین این پارامتر برای برنامه ریزان و سیاستگذاران اقتصادی از اهمیت بسزایی برخوردار است. البته انجام تخمین صحیح در این زمینه نیازمند بنیان نهادن یک تئوری صحیح می‌باشد. تئوری‌ای که ارزش این پارامتر و خصوصاً نقش نهادهای اسلامی را مشخص می‌سازد. قطعاً اقتصاد سکولار کنونی نخواهد توانست این تئوری را برای ما فراهم آورد.

۲. در درون سبد مصرفی اول دیگر پرسش مربوط به چگونگی تخصیص درآمد در میان کالاهای مختلفی که دارای مطلوبیتهای متفاوت می‌باشند، قابل طرح نخواهد بود. بلکه دراین سبد پایه و اساس دیگری برای رتبه بندی وجود دارد که به تبع آن لازمست تا فرمول دیگری برای تبیین رفتار مصرف کننده درآن شرایط ساخته شود. همچنین ابزار تحلیل نیز ابزاری متفاوت خواهد بود. بعنوان مثال استفاده از منحنی‌های بی تفاوتی در تبیین

رفتار مصرفی مبتنی بر نوعی رتبه بندی که متعارف است دیگر ابزاری مناسب نخواهد بود.

۳. برخلاف اقتصاد سرمایه‌داری، نهادهای بازاری تنها نهادهای مشخص کنندهٔ رفتار مصرف کننده نخواهند بود بلکه لازمست نهادهای اجباری یا اختیاری دیگری نیز در ارتقاء رفتار مصرف کننده اسلامی مورد توجه قرار گیرد. اینکه چه نوعی از نهادهای غیر بازاری می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد تا مصرف کنندگان را وادار به تبعیت از اصول اقتصادی نموده و به تبع آن به اهداف تئوری اقتصادی نزدیک سازد موضوع بسیار مهمی در چارچوب تئوری مصرف اسلامی است که شایسته است محققین مختلف نسبت به آن اهتمام جدی بورزند.

پی نوشت ها:

۱– قرآن کریم این مطلب را در آیات مختلفی بدین صورت بیان داشته است:

– ... ما یریدا... لیجعل علیکم من حرجٍ ولکن یرید لیطهرکم و لیتّم نعمته علیکم لعلکم تشکرون» (سورهٔ مائده آیه ششم)

– یا ایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون» (سورهٔ بقره آیه ۱۸۳)

– ... ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذکرا.. اکبر و الله یعلم ما تصنعون» (سورهٔ عنکبوت آیه ٤٥)

– ولکم فی القصاص حیوه یا اولی الالباب لعلکم تتقون» (سورهٔ بقره آیه ۱۷۹)

۲– این تقسم بندی مقاصد شریعت و تفسیر آن بر اساس نظریات شاطبی انجام شده است. برای مشاهدهٔ جزئیات بیشتری پیرامون این مطلب به منبع زیر مراجعه کنید:

Al- Muwafaqat, Vol ۲, al-Maktaba al-tajareyya al-Kubra, cairo: ۱۳۷٥ AD/۱۹۷٥ AH, pp. ۸-۲٥.

۳- Ibid., pp. ۱٦-۲٥.

٤- Al-Qur'an, ۲:۲۸٦.

٥- Ibid., pp. ۲۲-۷۸.

٦- Ibid., pp. ۷-۱٥۷.

۷- Aini, Umdat, pp. ۱, ۲۳٤-۲۳٥.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۸ - Shatibi, op. cit., p. ۳۰.

۹- Ghazzali, Al-Wajiz, Marba al-Mu'ayyed w'al-Adab, Cairo: ۱۳۱۷ AH.

۱۰- Shatibi, op. cit., p. ۱٤٥.

۱۱- Ibid., p. ۱٤٥.

۱۲- Ibid., p. ۱٤۸.

۱۳- Wali al-Din, Mishkat, Kitab al-Riqaq, Chapter ۳, Hadith No. ۱٥.

۱٤- Shatibi, op. cit., pp. ۱۸۰-۱۸۲.

۱٥- Ibid., pp. ۱۸۱-۱۸۲.

۱٦- Ibid., p. ۱۸۰.

۱۷- Ibid., pp. ۱۸۱-۱۸٥.

۱۸- Ibid., pp. ۱۹۰-۱۹۲.

۱۹- Ibid., p. ۱۹٦.

۲۰- Ibid., pp. ۳۳۷-۳۳۸.

۲۱- Cf. Shatabi, p. ۲٤٤.

«قل یا ایها الناس انّی رسول ا... الیکم جمیعاً...» (سورهٔ عمران آیه ۱۵۸)

«و ما ارسلنا الاّ کافة للناس بشیراً و نذیراً ولکن اکثر الناس لا یعلمون» (سوره سبا آیه ۲۸)

۲۲- Shatibi, p. ۲٤٤.

۲۳- Ibid., p. ۲۹۹.

۲٤- Ibid., p. ۲۳.

۲٥- Ibid., p. ۲۳.

۲٦- Ibid., pp. ۱۰۹-۱۱۰.

۲۷- این معامله نوعی معامله است که در آن خرمای خشک شدهٔ بر روی زمین (یا میوهٔ خشک شده) با خرما یا میوهٔ بر روی درخت مبادله شود.

۲۸- Ibid., pp. ۳۰٥-۳۰٦.

۲۹- Ibid., pp. ۳۰٦-۳۰۷.

۳۰- Ibid., p. ۳۰۹.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۳۱- «فکلو مما رزقکم الله حلالاً طیباً و اشکروا نعمت الله ان کنتم ایاه تعبدون» (سورهٔ نحل آیه ۱۱٤)

- «... لئن شکرتم لا زیدنکم ...» (سورهٔ ابراهیم آیه ۷)

- «قل من حرّم زینة ا... التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق...» (سورهٔ اعراف آیه ۳۲)

۳۲- Ibid., pp. ۳۰۹-۳۱۰.

۳۳- Ibid., p. ۳۲۲.

۳٤- همان منبع، صفحات ۳٤۸-٤٦٤.

ابوخدری نقل می‌کند که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «هر کس که ابزار و منابع در اختیارش بیشتر از نیازهایش باشد باید مازاد آنرا به نیازمندان بپردازد». Cf. Shatibi, op. cit., p. ۳۵۳

راوی نقل می‌کند که پیامبر اکرم (ص) از بسیاری چیزها نام بردند که تملک آنها بیش از نیاز، قابل قبول نمی‌باشد. سخنان پیامبر اکرم (ص) بگونه‌ای بود که حاضران در مجلس احساس کردند که هیچ کس حق داشتن مازاد اقلام و وسایل گوناگون را ندارد. Muslim, Shariah, vol, Kitab al-luqta

فقهای اسلامی از چنین احادیثی اینگونه برداشت می‌کنند که همهٔ ابناء بشر در ردیف خانوادهٔ خداوند قرار می‌گیرند و تمامی افراد بشر، برادر یکدیگر هستند. پس همه آنها ملزم به کمک به یکدیگر هستند. همچنین مردم باید بدی و زشتی را از یکدیگر دور ساخته و در مقابل نیکی و خوبی یکدیگر را افزایش دهند پیامبر اکرم (ص) در سخنان خود همکاری متقابل و ارتباط بین مسلمانان را به ارتباط بین آجرهای یک ساختمان تشبیه کرده که به یکدیگر یاری می‌رسانند: «افراد مؤمن و معتقد مانند آجرهای ساختمان می‌باشند که از یکدیگر حمایت کرده و به یکدیگر یاری می‌رسانند». Mishkat, Vol ۲, chapter Al-Rifq al-Khalq (No ٤)

«مسلمانان در مهربانی، خیرخواهی، عشق دو طرفه و محبت مانند اعضای یک بدن می‌باشند بطوریکه اگر یکی از اعضای بدن احساس درد و رنج نماید، تمامی اعضای بدن از طریق تب و درد، بار سختی و تعب آن عضو را شریک خواهند شد».

«هیچ یک از شما نمی‌تواند مسلمان واقعی باشد مگر آنکه آنچه را برای خود می‌پسندد برای برادر مسلمان خود نیز بپسندد». Mishkat, Vol ۲, chapter Al-Rifq al-Khalq (No ۹)

۳۵- Cf. Shatibi, op. cit., p. ۳٤۵

هنگامیکه حضرت جبریل برای اولین بار بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد تا وحی را به ایشان برساند، حضرت ترسیده و نگران شده بود، حضرت خدیجه (س) برای دلداری ایشان فرموده بود: «براستی تو بار مسئولیت دیگران را به دوش می‌کشی و مال و مکنت خود را برای افراد بی‌بضاعت خرج می‌کنی و هر وقت که لازم باشد برای احیای حق بپای می‌خیزی»

۳٦- Cf. Shatibi, op, cit., p. ۳۵۵.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

خداوند در قرآن کریم می‌فرمایند: «و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکوراً» (سورهٔ انسان آیات ۹-۸).

۳۷- Shatibi, op. cit., p. ۳٥٥.

۳۸- Cf. Shatibi, p. ۳٥٥.

۳۹- Shatibi, pp. ٣٦٤-٣٧٥.

٤٠- T. K. Galbraith, The Affuent Society, ۲nd. ed., Boston: Houghton Mifflin, ۱۹٦۹.

٤١- تعریف اقتصادی مصالح در بخش بعدی ارائه خواهد شد.

٤٢- مفهوم نیازها که از مقاصد شریعت بدست آمده، بعداً بصورت دقیق مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

٤٣- این نکته علاوه بر نکته‌ای است که بر اساس آن سبد مصرفی مصرف کنندهٔ اسلامی فقط شامل کالاهای حلال بوده و کالاهای حرامی مانند الکل، گوشت خوک، طلا و نقره و لباس ابریشم برای مردان را در برنمی‌گیرد. در واقع این امر ممکن است شکل توزیعی مانند آنچه مردم خوب و بد خود را بدون توجه به مسائل دینی دنبال می‌کنند، نداشته باشد.

٤٤- برای بررسی برخی از تاثیرات ضمنی به منبع زیر مراجعه کنید:

M. Fahim Khan, Macro Consumption function in an Islamic framework journal of research in Islamic economics, Vol ۱. No ۲, king abdulaziz university, jeddeh ۱۹۸٤.

فصل دوازدهم

خراج و مسائل مربوط به آن: مطالعه‌ای مقایسه‌ای بین اندیشه‌های اقتصادی متفکرین اسلامی متقدم و پذیرش آن از سوی اقتصاد دانان غربی

احمد کامل مایدین میرا و سید نظم الاحسن

مقدمه

موضوع خراج (مالیات بر زمین زراعی) از جمله موضوعاتی به شمار می‌رود که در دوران ابتدایی و میانه اسلام از اهمیت به سزایی برخوردار بود. اهمیت این امر از این حقیقت ناشی می‌شد که هر چه حاکمیت امپراطوری اسلامی گسترش بیشتری می‌یافت، هزینه اداره و مدیریت حکومت نیز به همان میزان بیشتر می‌شد. در نتیجه تعداد زیادی از آثار در زمینه خراج و سیاستهای مالیاتی به رشته تحریر درآمد.

البته این آثار در بعضی زمینه‌ها متفاوت از یکدیگر می‌باشند بگونه‌ای که برخی از آنها مانند آنچه ابویوسف نوشته آثاری فقهی می‌باشند و بقیه آنها یا فقط مجموعه‌ای از احادیث جمع‌آوری شده در مورد خراج است و یا آثار «کاتبین» (اداره کنندگان و جمع‌آوری کنندگان مالیات) می‌باشد که به بررسی چگونگی جمع‌آوری و حسابداری مالیات پرداخته‌اند.

متأسفانه اینگونه به نظر می‌رسد که اکثر این آثار درگذر زمان از بین رفته باشند و یا بخشهایی از این آثار در نوشته‌های نویسندگان متأخر جذب شده باشد.«بن شمش»[1] در این زمینه خاطر نشان می‌سازد که چیزی حدود ۲۱ اثر در مورد خراج به نگارش درآمده بود که تنها سه مورد از این آثار تاکنون باقی مانده است که عبارتند از: آثار قاضی ابویوسف، یحیی بن آدم و قدامة بن جفعر. (این کتابها توسط بن شمش به انگلیسی ترجمه شده است و متأسفانه هنوز منتظر ترجمه آنها توسط محققین مسلمان نیز می‌باشیم.)

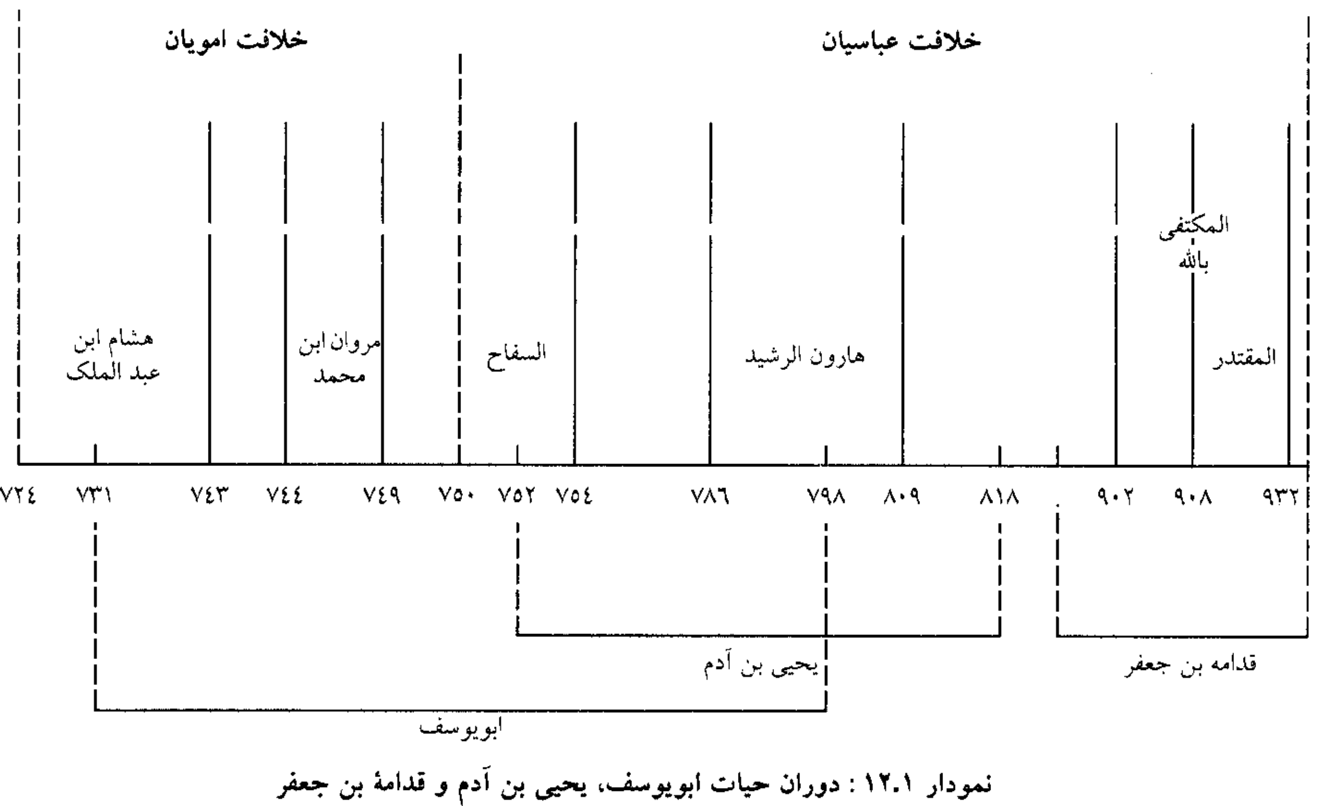
به منظور فهم ماهیت این آثار بهتر است که نگاهی هر چند کوتاه به زندگانی و زمان و مکان حیات این محققین مسلمان داشته باشیم.

لازم به ذکر است که همه این محققین در دوران خلافت عباسیان می‌زیستند. اولین ایشان یعنی، ابویوسف(۷۹۸-۷۳۱میلادی)، شاگرد امام ابوحنیفه، بنیانگذار مکتب حنفی؛ بود. پس از ابویوسف، یحیی بن آدم (۸۱۸-۷۵۲میلادی) و پس از وی نیز قدامة بن جعفر(۹۳۲-میلادی) پا به عرصه نهادند. نمودار ۱-۱۲ دوران خلفای عباسی را به تصویر می‌کشد. این سه محقق بزرگ درآن دوران می‌زیستند.

بررسی نمودار ۱-۱۲ نشان می‌دهد ابویوسف در دوران افول اموی‌ها و در زمان حکومت هشام ابن عبدالملک می‌زیست. یحیی بن آدم نیز در اوایل تأسیس حکومت عباسیان و دو سال پس از به قدرت رسیدن سفاح به دنیا آمد. ابویوسف، تقریباً ۲۰ سال بزرگتر از یحیی بن آدم بود و هر دوی آنها در یک دوره زمانی و بخصوص دردوران حاکمیت خلیفه هارون الرشید، معاصر یکدیگر بودند. از سوی دیگر تاریخ تولد قدامهٔ بن جعفر نامشخص است اما از نمودار ۱-۱۲ می‌توان دریافت که او در دورانی می‌زیست که خلافت امویان رو به افول نهاده بود. این دوران، دقیقاً زمان حکومت المکتفی بالله و المقتدر می‌باشد. درنتیجه، قدامه، دوران ابویوسف و یحیی بن آدم را درک نکرد اما آثار این دو نویسنده در اختیار وی بوده و از آنها بعنوان منبع استفاده نموده است. گفتنی است که قدامه درابتدا مسیحی بود اما در دوران حاکمیت المکتفی، اسلام اختیار کرد.

پیش از آنکه به مقایسه اندیشه‌های این محققین وشباهتها و تفاوتهای آنان بپردازیم، نگاهی هرچند کوتاه به ماهیت هریک از این آثار خواهیم داشت. اولین اثر از بین این آثار کتاب«رسالة فی الخراج» ابویوسف است که در پاسخ به دستور خلیفه هارون الرشید نوشته شد. درواقع ابویوسف این کتاب را درپاسخ به درخواست خلیفه و برخی پرسشهای مطرح شده پیرامون موضوع مالیات به رشته تحریر درآورد.

البته این کتاب اولین اثر از این نوع نیست بلکه نخستین کسی که در این زمینه کتاب نوشت؛ معاویه بن عبیدا... بن یسار الاشعری بود.[۲] معاویه وزارت خلیفه المهدی را برعهده داشت. او نظام قدیمی خراج که در آن مقدار ثابتی پرداخت می‌شد با نظام دیگری جایگزین کرد که در این نظام، سهم مشخصی از تولید، جمع‌آوری می‌شد(نظام مقاسمه).



نمودار ۱۲.۱ : دوران حیات ابویوسف، یحیی بن آدم و قدامة بن جعفر

کتاب ابو یوسف شامل مباحثی مانند نظام مالیات کشاورزی و بررسی فعالیتهای خلاف قانون پرداخت کنندگان مالیات بود، فعالیتهایی که درآن زمان رواج داشت. البته لازم به ذکر است که کتاب وی بیشتر دارای ماهیت فقهی است چرا که او مباحث خود را با استناد به قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم(ص) مطرح ساخته است. پس از مرگ ابویوسف کتابش بعنوان کتاب مرجعی برای مکتب حنفی درآمد. در نتیجه، جرح و تعدیلاتی درکتاب اصلی صورت گرفت.

دومین کتاب از این مجموعه کتاب یحیی بن آدم می‌باشد. اثر وی مملو است از احادیث مربوط به موضوع مالیات. این کتاب در دوران حکومت المأموم نوشته شد. البته بایدگفت که چنین مجموعه‌ای از احادیث، حکایات، موازین قانونی، کلمات قصار براساس موضوعات مختلف جمع‌آوری شده است.

این کتاب، درمیان کتب دیگر به مشکلات و قوانین مالیات بر زمین، زمین‌داری، زراعت و وضعیت غیر مسلمانان می‌پردازد. در این اثر احادیث گوناگون براساس موضوعات مختلفی مانند غنیمت، فیء مالیاتهای گوناگون (خراج، جزیه و غیره)، قدرت امام در تصمیم‌گیری پیرامون این موضوع که غنائم جنگی را فقط درمیان کسانی که آن را بدست آورده‌اند توزیع نماید و یا آن را به تمام مسلمین اختصاص دهد وهمچنین مشکلات مربوط به زمینهایی که توسط افراد مغلوب در جنگ و برای پرداخت خراج داده شده است و موضوعاتی از این قبیل جمع‌آوری شده‌اند.

در نتیجه، برخلاف کتاب ابویوسف که کتابی با جهت گیری فقهی بوده، به نظر می‌رسد که کتاب یحیی، کتابی تألیفی و گردآوری باشد. قدرت ابویوسف در تحلیل‌های وی و توانائیش در استخراج قوانین شرعی نهفته است در حالیکه به نظر یحیی، صحت واعتبار و کامل بودن حدیث از مسایل مهم به شمار می‌آید اما ۴۰ حدیث از احادیث مطرح شده از سوی یحیی در کتب صحاح سته یعنی، صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابوداود، صحیح نسائی، صحیح ترمذی و صحیح ابن ماجه یافت می‌شود. اما با همه این اوصاف، یحیی درمیان مورخین بعنوان راوی معتبر شناخته می‌شود. او در دوران حاکمیت خلیفه هارون الرشید از احترام بالایی برخوردار بود و دوران ظهور هر چهار مذهب اسلامی را نیز درک کرد. در حقیقت،

احمد بن حنبل، شاگرد وی بود. اما هیچ مدرکی یافت نشد که نشان دهد، یحیی بن آدم در مباحثات و مجادلات مذاهب شرکت کرده باشد. درنتیجه او یک فقیه بی‌طرف بود که مستقل از مذاهب به کار خود می‌پرداخت.

اثر، بعدی، «کتاب الخراج» قدامة بن جعفر می‌باشد. بین کتاب یحیی و کتاب قدامه، آثار متعدد دیگری در همین زمینه به نگارش درآمد که متأسفانه درحال حاضر به کلی در دسترس نیست.[۳] کتاب قدامهٔ در ربع اول سدهٔ چهارم هجری قمری به نگارش درآمد. این دوران، در حقیقت دورانی است که با افول خلافت امویان مصادف است و درهمین دوره، قدامه به عنوان قاضی خدمت می‌کرد. درآن زمان ادعاهای فراوانی وجود داشت که نظام مالیاتی موجود در تطابق با موازین دینی نبوده است، به همین علت، قدامه کتاب خود را با این هدف به نگارش درآورد که ثابت کند، قوانین مالیاتی موجود در حقیقت براساس موازین شریعت بنیان نهاده شده است و با این کار، درصدد بود تا اتهامات علیه کاتبین که گفته میشد آنها وظایفشان در تطابق باموازین شریعت انجام نمی‌دهند، را رد کرد. به نظر می‌رسد، قدامه برای نوشتن کتاب خود به منابع عظیمی از نوشته‌های اولیه استناد کرده است. همانگونه که خود وی نیز بیان می‌کند، منبع اصلی او «کتاب الاموال» ابوعبید القاسم (متوفی ۸۳۸ میلادی) باشد که این کتاب پس از کتب ابو یوسف و یحیی بن آدم نوشته شده است. به هر حال. در کتاب قدامه، از ابویوسف و یحیی نیز ذکری به میان می‌آید. قدامه در بخش هفتم از کتابش بطور خلاصه به بررسی انواع قوانین مالیاتهای دینی که در ربع اول قرن دهم رواج داشت می‌پردازد. او در این کتاب منابع و موازین دینی را به همراه اسامی محققین و آثار آنها ذکر می‌نماید اما احادیث و قوانین اصیل را در اختیار قرار نمی‌دهد و تنها منتخبی از موازین و عقایدی را که از منابع مختلف بدست آورده، ارائه می‌دهد.

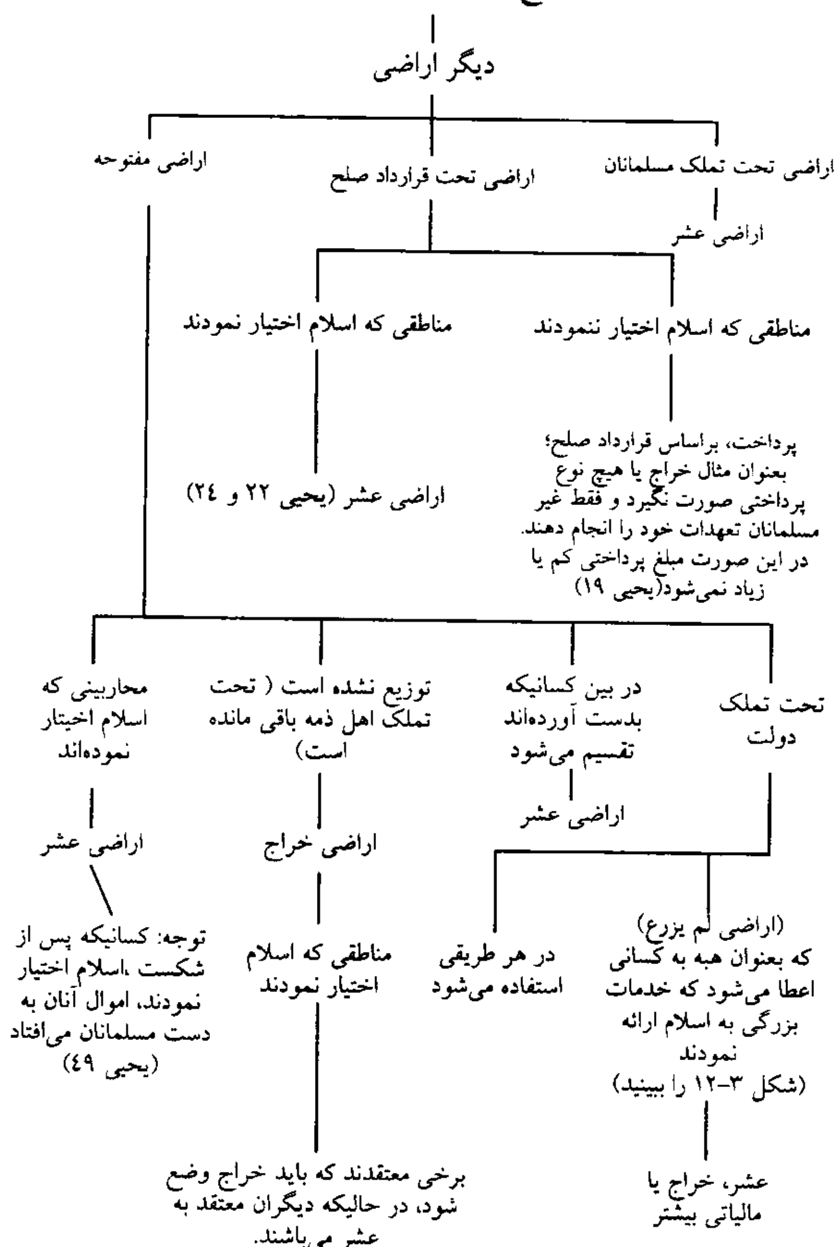
قدامه درکتاب خود به نقش اختیاری و داوطلبانهٔ پرداخت زکات بعنوان وظیفه‌ای دینی تأکید دارد. او با توانائیهای ادبی خود، توضیح واضحی از اجاره و هبه زمین که در آن زمان وجود داشت، ارائه می‌دهد.

مقایسه نظریات

احادیثی که توسط یحیی بن آدم جمع‌آوری شده پیرامون موضوعات مختلفی است که برخی از این موضوعات عبارتند از: غنیمت، فیء، خراج، جزیه، ثروتی که از راه جنگ و یا غیر جنگ بدست آمده است که شامل قرارداد صلح نیز می‌شود، قدرت نامحدود حکمرانان در مورد تصمیم‌گیری پیرامون این موضوع که زمینهای به غنیمت گرفته شده را توزیع کند و یا در اختیار خود نگه دارد، خراج زمینهایی که در اختیار اهل ذمه قرار گرفته تا صاحب آن شوند، ممنوعیت فروش اراضی خراج، احیای اراضی موات، مالیات بر مواد معدنی، محاربینی که اسلام اختیار نموده‌اند و غیره. این موضوعات، مسائلی است که بصورت کامل و جامع توسط ابویوسف نیز مورد بررسی قرار گرفته‌اند و ما بر این اساس مقایسه‌ای بین این دو محقق و عقایدشان انجام خواهیم داد. برای شروع این مقایسه نمودار ۱۲,۲ بصورت خلاصه کارهای ابویوسف پیرامون مالیات بر اراضی را نشان می‌دهد. ما با استفاده از این نمودار، مقایسه‌ای انجام خواهیم داد بین عقاید وی و دو اثر دیگری که پیرامون مالیات بر اراضی به نگارش درآمده است.[٤]

درآن دوران به تمامی اراضی که تحت حاکمیت مسلمانان قرار داشت نوعی مالیات تعلق می‌گرفت مگر اراضی لم یزرع و غیر قابل کشت.

با شروع از بالای نمودار مشاهده می‌کنیم، تمام اراضی که در قلمرو مسلمانان قرار داشت به دو دسته اراضی عربی و دیگر اراضی تقسیم می‌شد. اراضی بخش عربی (که شامل سرزمینهایی مانند حجاز، مکه، مدینه، یمن و غیره می‌شد) ملزم به پرداخت عشر بودند که پیامبر اکرم(ص) نیز چنین می‌کرد. حتی امام نیز اجازه نداشت این قانون را تغییر دهد. (حدیث شماره ٤٥ یحیی نیز چنین چیزی را تأیید می‌کند)[٥]



* یحیی ٤٥ به حدیث شماره ٤٥ یحیی بن آدم اشاره دارد.

نمودار ۱۲٫۲: ابویوسف و مالیات بر اراضی

دیگر اراضی موجود در قلمرو مسلمانان به سه گروه تقسیم می‌شد:

۱. اراضی مفتوحه العنوه

۲. اراضی بدست آمده از طریق قرارداد صلح

۳. اراضی که در اختیار مسلمانان خارج سرزمین عربی قرار داشت.

مسلمین گروه سوم فقط ملزم به پرداخت عشر بودند.

بعلاوه کسانی که از طریق قرارداد صلح تحت حاکمیت مسلمانان درمی‌آمدند نیز به دو دسته تقسیم می‌شدند:

۱. کسانیکه بعداً اسلام اختیار نمودند.

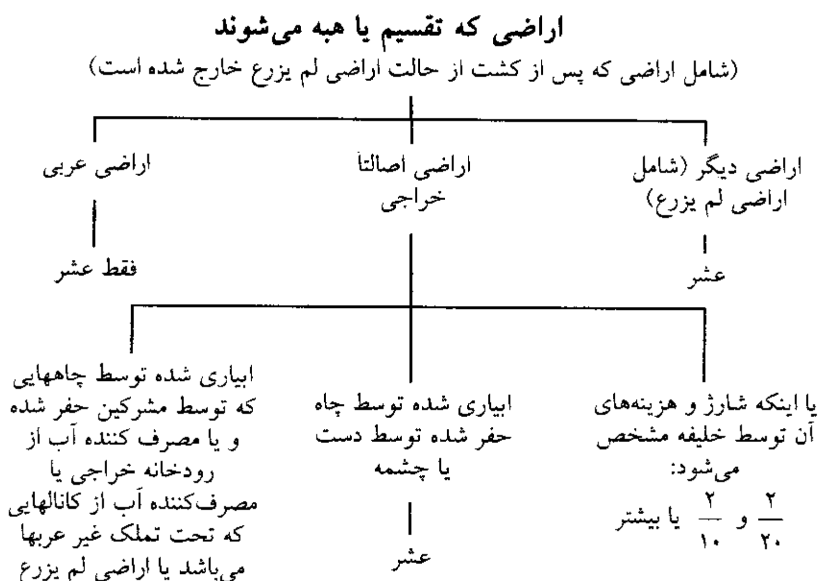
۲. کسانیکه کماکان غیر مسلمان باقی ماندند.

گروه اول، تنها عشر پرداخت می‌کرد[٦] (احادیث شماره ۲۲و۲٤ یحیی نیز به همین مسأله اشاره دارند)[۷ و ۸] در مورد گروه دوم نیز مسلمانان باید براساس قرارداد صلح رفتار می‌نمودند. غیر مسلمانان یا باید خراج پرداخت می‌نمودند و یا اینکه چیزی پرداخت نمی‌کردند و به مفاد قرارداد صلح پایبند می‌ماندند. همچنین نباید مقدار مالیات آنها کاهش و یا افزایش می‌یافت بلکه لازم بود این مالیات براساس مفاد قرارداد صلح پرداخت گردد.[۹] اراضی مفتوحه به چهار دسته تقسیم می‌شدند. اولین دسته، محاربینی بودند که پیش از شکست، اسلام اختیار نمودند. در این مورد، اموال آنها که شامل اراضی نیز می‌شد، به همان صورت تحت تملک خودشان باقی می‌ماند و فقط ملزم به پرداخت عشر بودند.[۱۰] در حالیکه حدیث شماره٤۹[۱۱] یحیی بیان می‌کند که اگر آنها اسلام را اختیار می‌کردند اموال آنها تحت تملک تمامی مسلمانان درمی‌آمد و بین آنها تقسیم می‌شد.

خلیفه، نیز این حق را داشت که یا اراضی مفتوحه را بین کسانیکه آن را فتح کرده‌اند تقسیم نماید و یا اینکه آن را در اختیار صاحبان اصلی آن باقی بگذارد.[۱۲] اگر این اراضی تقسیم می‌شد، آنگاه تحت عنوان اراضی عشر قرار می‌گرفت. و اگر همچنان در اختیار اهل ذمه باقی می‌ماند، خراج بدانها تعلق می‌گرفت.

اگر زمین مفتوحه، لم یزرع بود حاکم این حق را داشت که یکی از راهها را برگزیند: این اراضی را تقسیم کرده یا تخصیص دهد و یا آن را بصورت اجاره یا به دیگر مالیاتها اختصاص دهد یا آن را در هر کاری که فکر می‌کرد به نفع همه است بکار بندد.[۱۳] اگر چنین زمینی بصورت هبه به کسی واگذار میشد خلیفه می‌توانست

مالیاتی مانند عشر، خراج و یا حتی مالیاتی بیشتر وضع کند. این مسئله در نمـودار۱۲,۳ بیان شده است.



نمودار ۱۲,۳

نمودار ۱۲,۳ اشاره به اراضی‌ای دارد که فرد بصورت هبه از دولت دریافت داشته است. برخی از این اراضی عبارتند از: اراضی بی‌وارث، اراضی مفتوحه، اراضی لم یزرع، اراضی سواد و غیره یا زمینهایی که از طریق زراعت یا بعنوان مثال احیای اراضی لم یزرع بدست آمده است.

اگر چنین زمینهایی از اراضی عربی محسوب می‌شد، صاحب آن ملزم به پرداخت عشر بود و اگر این اراضی، خارج از سرزمین عربی قرارداشت ولی اصالتاً جزء اراضی خراجی به شماره می‌رفت دراینصورت نیز، مالک زمین ملزم به پرداخت عشر می‌شد. درشرایطی که زمین، جزء اراضی خراج به شمار می‌رفت، سه حالت به وجود می‌آمد:

۱. اگر مالک اراضی، زمینهای خود را با آب چاههایی که توسط مشرکین حفر شـده آبیـاری میکـرد و یـا اینکـار بـا آبـی کـه از رودخانـه‌هـای خراجـی

بدست آمده و یا کانالهایی که مالکین آنها غیر عـرب بودنـد، انجـام میـشد درآن صورت باید خراج پرداخت میکرد. دقیقاً مانند حالتی که برای قلمـرو عـراق وجـود داشـت (حـدیث شـماره ٤٠[14] یحیـی ایـن مـسأله را تأییـد می‌نماید.) اگر شخص اراضی لم یزرع را احیـاء مـی‌کـرد نیـز بایـد خـراج پرداخت می‌نمود.

۲. اگر مالک اراضی، زمین خراج خود را با چاه دست ساز و یا چشمه آبیاری می‌کرد، باید عشر پرداخت می‌نمود.

۳. سومین دسته، هزینه‌هایی بود که توسـط خلیفـه و براسـاس زمـین موجـود وضع می‌شد.

اکنون اجازه دهید که نوشته‌های آنها را موضوع به موضوع مقایسه کنیم.

اراضی عشر شامل چه اراضی می‌باشد:

قدامه در پاسخ به پرسش فوق، ٦ دسته از اراضی را معرفی می‌نماید:

۱. اراضی کسانیکه اسلام اختیار نموده‌اند.
۲. اراضی که توسط مسلمانان از حالت زمینهای لم یزرع خارج گشته و احیـاء شده است.
۳. اراضی مفتوحه‌ای که بین فاتحین وتصرف کنندگان آن تقسیم شده است.
٤. اراضی که توسط حکومت و بصورت هبه به مسلمانان اعطا شده است.
٥. ارضای سواد دولتی که به تملک مـسلمانان درآمـده اسـت (اراضـی سـواد، زمینهایی است که قبلاً متعلق به شاهان ایرانی و خاندان آنها بوده است.)
٦. اراضی که توسط دشمنان رها شده و هـم اکنـون تحـت تملـک مـسلمانان می‌باشند.

از نمودار ۲-۱۲ مشخص می‌شود که ٦ دسته فوق در کتاب ابویوسف ذکر شده‌اند.

اراضی عنوه

قدامه در مورد اراضی عنوه معتقد است که یک پنجم آن در دست دولت باقی می‌ماند و چهار پنجم آن بین کسانیکه آن را تصرف کرده‌اند تقسیم می‌شود؛ و یا اینکه خلیفه آن را بعنوان بیت المال تمام مسلمین نزد خود نگه می‌دارد. نکته‌ای که در اینجا بصورت ضمنی وجود دارد اینست که امام، قدرت کامل در مورد تصمیم

گیری پیرامون این موضوع را داراست ابویوسف هم معتقد به چنین قدرتی است و یحیی بن آدم نیز به ذکر احادیثی می‌پردازد که از این دیدگاه قدامه حمایت می‌کند. بعنوان مثال، حدیث شماره ۱۰، قدامه چنین می‌گوید:[۱۵]

« اگر امام اراده کند می‌تواند، یک پنجم از اراضی را کسر کرده و چهار پنجم باقیمانده را تقسیم کند و اگر خواست، می‌تواند کل آن را بصورت فیء درآورد، دقیقاً همان کاری که عمربن‌خطاب در مورد اراضی سواد انجام داد.»

اهل ذمه‌ای که اسلام اختیار نموده‌اند

ابو یوسف خاطر نشان می‌سازد که اگر فرد اسیر، اسلام اختیار کند، اموالش در اختیار خودش باقی خواهد ماند و باید عشر بپردازد. اما قدامه اینگونه معتقد است که در این صورت خراج کماکان باید بر او وضع شود. یحیح بن آدم نیز به حدیثی استناد می‌کند که در چنین شرایطی خراج وضع نمی‌شود مگر اینکه فرد، از سرزمینی آمده باشد که درآنجا جزیه و خراج پرداخت می‌کرده است اما در این مورد نیاز به پرداخت جزیه نیست، در حالیکه باید خراج را پرداخت کند.[۱۶]

اراضی خراج کدامند

قدامه در پاسخ به این پرسش که اراضی خراج کدامند به یحیی بن آدم استناد می‌کند که معتقد است؛ اراضی عنوه و صلح، اراضی خراج می‌باشند.[۱۷] یحیی اضافه می‌کند، به زمینیکه توسط رودخانه خراج آبیاری شده نیز خراج تعلق می‌گیرد.[۱۸] ابویوسف نیز با تمام مطالب فوق موافقت می‌کند.

احیای اراضی لم یزرع

ابو یوسف به این نکته اشاره می‌کند که هر کس زمین لم یزرع را احیاء کند مالک آن زمین خواهد شد. بعنوان مثال، اگر کسی کانالی را حفر کرده و زمین لم یزرعی را احیاء کند در اینصورت مالک آن زمین خواهد شد. قدامه نیز چنین عقیده‌ای داشت.[۱۹] از سوی دیگر یحیی به ذکر احادیثی می‌پردازد که در آن تصریح شده که احیای اراضی باید با اجازه امام باشد. چنین نظری مطابق با نظر ابوحنیفه است. البته ابویوسف معتقد نبود که چنین اجازه‌ای ضروری باشد.

مالیات بر اراضی احیاء شده

ابویوسف به این نکته اشاره می‌کند که اگر زمین لم یزرع توسط رودخانه خراجی آبیاری شده باشد، لازم است که خراج وضع شود. اما اگر چنین زمینی توسط چشمه یا کانال حفر شده آبیاری شده باشد، در اینصورت عشر وضع می‌شود. قدامه نیز چنین اعتقادی داشت.

نرخ عشر

ابویوسف اظهار می‌دارد به اراضی‌ای که با استفاده از حیوانات، چرخ یا کانال آبیاری میشوند عشر یک بیستم تعلق می‌گیرد، در حالیکه برزمینهایی که آبیاری دستی نشده‌اند عشر یک دهم وضع می‌شود قدامه نیز به چنین چیزی اعتقاد داشت احادیث یحیی بن آدم نیز چنین مطلبی را تأیید می‌کند.[۲۰]

نصاب و اجناسی که از آنها مالیات گرفته می‌شد

دربارهٔ این موضوع مجادلات و مباحثات متفاوتی وجود دارد. بعقیدهٔ ابویوسف نصاب، پنج اوسق است و به مقدار کمتر از پنج اوسق، مالیاتی وضع نمی‌شود، قدامه نیز بر همین عقیده بود. یحیی نیز به ذکر احادیثی می‌پردازد که پشتیبان چنین نظری است.[۲۱] اما ابوحنیفه مخالف چنین دیدگاهی بود، و اعتقاد داشت که هیچ محدودیت حداقلی وجود ندارد و هر مقدار از محصول که درو شود اگر چه یک مشت باشد باز هم به آن عشر تعلق می‌گیرد.

عسل

ابویوسف به بیان این مطلب می‌پردازد که اگر عسل استحصال شده در اراضی عشر بوده باشد، عشر یک دهم بر آن وضع می‌شود.

اما اگر عسل بدست‌آمده در اراضی خراج و یا کوه‌ها بوده باشد هیچ نوع مالیاتی بر آن وضع نمی‌شود. بعقیده قدامه، اگر عسل یافته شده در مناطق کوهستانی باشد نصف عشر که همان یک بیستم است وضع می‌شود. دربارهٔ این موضوع، یحیی به ذکر احادیثی می‌پردازد که از نظر ابویوسف حمایت می‌کند.[۲۲]

استحصال از دریا

درباره این موضوع نظرات متفاوتی وجود دارد بعقیدهٔ ابویوسف، در مواردی مانند مروارید، خمس«یک پنجم» وضع می‌شود. از سویی دیگر، قدامه اظهار می‌دارد

که اکثریت محققین بر این عقیده‌اند که بر مواد مستحصله از دریا هیچ چیزی وضع نمی‌شود. یحیی نیز احادیثی ارائه می‌دهد که از نظر قدامه حمایت می‌کند.[۲۳]

ماهی

به نظر ابویوسف، هیچ صدقه‌ای «مالیات» بر ماهی وضع نمی‌شود و یحیی نیز با ذکر احادیثی به تأیید این مطلب می‌پردازد.[۲٤]

آبیاری

ابویوسف نوشته است، هر شخص از این حق برخوردار است که از آب رودخانه‌های بزرگ استفاده نماید. اما اگر کانال حفر شده از درون زمینهایی بگذرد که متعلق به دیگران است، آنگاه کسانیکه از این کانالها منتفع می‌شوند باید مبلغی بصورت ماهانه پرداخت نمایند. قدامه نیز چنین نظری داشت.

حفر کانالها

ابویوسف دربارهٔ این موضوع اعتقاد داشت که لازم است پیش از حفر کانال، منافع و هزینه‌های اجتماعی حفر آن کانال ارزیابی شود. اگر حفر این کانال باعث ضرر به اکثریت و ایجاد منافع برای عده‌ای کمترگردد آنگاه باید کانال حفر شده نابود شود. قدامه نیز چنین نظری را تأیید می‌نمود.

به نظر هر دو نویسنده حفر کانالهای بزرگ، سدها، پلها ودیگر کارهای عمومی باید از محل خزانه عمومی انجام شود.

خرید زمینهای خراج توسط مسلمانان

ابویوسف می‌نویسد اگر شخصی زمین خراج همجوار خود را خریداری نماید این زمین تبدیل به زمین عشر می‌شود. اما یحیی، معتقد است که اگر زمین، براساس قراردادی مشمول خراج شده باشد لازم است که خراج برآن وضع شود و در غیر اینصورت تبدیل به زمین عشر می‌گردد.[۲۵]

طرف قراردادی که اقدام به خرید اراضی عشر می کند

یحیی در این زمینه معتقد است که اگر طرف قرارداد، (کسی که وارد سرزمین صلح شده است) اقدام به خرید زمین عشر نماید آنگاه بر آن زمین خراج وضع خواهد شد.[۲٦] اما قدامه و ابویوسف، چندان با این نظر موافق نبودند.

نفت خام، قیر و جیوه

بعقیدهٔ ابویوسف برروی این قلم از کالاها چیزی وضع نمی‌شود و یحیی نیز با ذکر احادیثی از این نظر حمایت می‌کند.[۲۷] قدامه نیز کمتر به این بحث پرداخته است. از آنجائیکه این اقلام از زمین بدست می‌آیند، او آنها را تحت عنوان رکاز قرار می‌دهد و در نتیجه مالیات یک پنجم را برآن وضع می‌کند.[۲۸]

مازاد آب

ابویوسف در این باره اعتقاد داشت که مازاد آب موجود نباید فروخته شود، مخصوصاً اینکه با هدف شرب افراد و یا حیوانات باشد. یحیی نیز با احادیث مربوطه، به حمایت از این دیدگاه می‌پردازد.[۲۹]

با توجه به مطالب فوق الذکر این نکته آشکار می‌شود که پیرامون موضوعات مطرح شده هیچ تفاوت اساسی بین سه نویسنده وجود ندارد. احادیث یحیی عموماً بعنوان مکملی بر مباحث ابویوسف بوده است. موضوعات چندی نیز وجود دارند که بین دیدگاههای قدامه و ابویوسف اختلاف وجود دارد اما این اختلاف اغلب جزئی و کم می‌باشد.

اولین اختلاف مربوط به عشر عسلی است که از مناطق کوهستانی بدست‌آمده باشد. دومین اختلاف نیز مربوط به مواد مستحصله از دریا است. سومین تفاوت نیز مربوط به اهل ذمه‌ای است که اسلام اختیار نموده‌اند و مسلمانانی که اقدام به خرید اراضی خراج می‌نمایند. جدای از این اختلافات به نظر می‌رسد که هیچ اختلاف اساسی بین نظریات این نویسندگان وجود نداشته باشد.

پذیرش این عقاید از سوی اقتصاددانان غربی

در این بخش هدف ما اینست که به بررسی این مطلب بپردازیم که آیا اندیشه‌های ابویوسف، قدامة بن جعفرو یحیی بن آدم می‌توانست مورد پذیریش محققین غربی قرار بگیرد.

اجازه دهید بطور خلاصه به موضوعاتی بپردازیم که چنین مباحثاتی درآن صورت می‌گیرد. چنین موضوعاتی که دراندیشه‌های هر سه نویسنده نیز وجود داشت را می‌توان به سه گروه طبقه‌بندی کرد:

۱. مالیات بر اراضی
۲. کالاهای عمومی، اثرات خارجی و تحلیل هزینه- فایده اجتماعی

۳. موضوعات دیگر

در ادامه بحث ما به بررسی نوشته‌های این سه محقق اسلامی و اندیشه‌های جاری غربی در همین موضوعات خواهیم پرداخت.

مالیات بر اراضی

همانگونه که از عنوان بحث نیز برمی‌آید نوشته‌های هر سه نویسنده اساساً پیرامون پاسخ به پرسشهای مطرح شده در مورد مالیات بر اراضی (و تولیدات زمینی) بوده است. اندیشه‌های این سه نویسنده پیرامون موضوع وعقاید غربی پیرامون همین موضوع را می‌توان تحت عناوین زیر مورد بحث قرارداد:

اهمیت مالیات بر اراضی

در دورانی که وسعت مناطق تحت تصرف مسلمانان و مشکلات خاص حفظ و ادارهٔ چنین مناطقی، دغدغهٔ اصلی حاکمان بوده است، می‌توان درک کرد که چرا این سه محقق اهمیت به سزایی برای مالیات بر اراضی قائل بودند. در بسیاری از جهات، ملاحظات مربوط به مالیات بر اراضی کشاورزی و در نظر گرفتن آن بعنوان موضوعی مستقل و جداگانه، از دید اندیشمندان فعلی غربی، کاری غیر ضروری و نامناسب می‌باشد.[۳۰]

این امر بدلیل سهم کم و نزولی مالیات بر اراضی (چه زمینهای کشاورزی و چه مستغلات) در کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه می‌باشد. بعنوان مثال در سال ۱۹۸۲ در ایالات متحده آمریکا، سهم مالیاتهای بر اموال عمومی، یک و نیم درصد از کل درآمدهای مالیاتی دولت را تشکیل می‌داده است، درحالیکه این سهم در سال ۱۹۱۳، ٤٦/٥ درصد و در سال ۱۸۹۰، ۷۱/۹ درصد بوده است.[۳۱] مباحث مطرح شده در ادبیات مالیاتی دو یا سه دهه اخیر بدین صورت بوده است که نفع کشورهای در حال توسعه در این است که سهم بیشتری از درآمدهای مالیاتیشان بصورت مالیات بر زمینهای کشاورزی باشد.[۳۲]

بعقیدهٔ این سه محقق اسلامی، هدف اساسی مالیات بر اراضی، ایجاد درآمد برای دفاع و ادارهٔ دولت می‌باشد. نیاز به گفتن ندارد که در ادبیات غرب نیز هدف اساسی مالیات بر اراضی و یا کلاً هر مالیاتی نیز همین موارد می‌باشد. محققین غربی بر این باورند که علاوه بر این، مالیات بر اراضی باعث باروری[۳۳] زمین شده و کمک می‌کند تا محصولات کشاورزی افزایش یابند.[۳٤]

اصول اساسی مالیات بر اراضی

بعقیدهٔ متفکرین غربی، یک مالیات مناسب باید منعکس کنندهٔ توانایی در پرداخت افراد باشد و دارای خصوصیاتی مانند معین و قابل فهم بودن و سهولت در پرداخت باشد و تا حد امکان و ضرورت از مردم مالیات کمتری اخذ شود.[۳۵] علاوه بر این دستگاه مالیاتی نباید دارای مدیریت مستبدانه باشد. همچنین لازم است که هزینه‌های اداری آن نیز کم باشد.[۳۶] در ادامه خواهیم دید که نوشته‌های اقتصاددانان غربی، بازتاب اندیشه‌های سه متفکر اسلامی پیرامون اصول اساسی مالیات می‌باشد.

۱- تعریف پایه مالیاتی

این امر نیازمند تعمق در موضوعات مربوط به ارزیابی و اندازه‌گیری اموالی است که بدانها مالیات تعلق می‌گیرد. محققین اسلامی تأکید خاصی برارزیابی صحیح پایه مالیاتی داشتند. بعنوان مثال، ابویوسف بر نیاز به بررسی صحیح اراضی و جلوگیری از خلط بین اراضی زراعی و لم یزرع تأکید داشت.[۳۷] از سوی دیگر، قدامه نیز ملاحظاتی مانند موقعیت اراضی (زراعی یا لم یزرع) قابلیت آبیاری در اراضی، مقدار تولیدات و حتی هزینه حمل و نقل تولیدات را مد نظر قرارداده بود.[۳۸]

اقتصاددانان غربی معتقدند که موقعیت مکانی، فهرست برداری و ارزیابی اراضی مشمول مالیات، اولین قدم در روند وضع مالیات می‌باشند. آنها همچنین نگرانی خود را نسبت به عملکردهایی که باعث نابرابریهای متعدد در ارزیابی پایه مالیاتی می‌گردید ابراز داشته‌اند.[۳۹] علاوه بر آن، در ادبیات غرب و در تعریف پایه مالیاتی مناسب ملاحظاتی مانند معافیتها، ثروت خالص و غیره نیز مد نظر قرار می‌گیرد.

۲- تعریف نرخ مالیات

ابویوسف با وضع مالیات برای یک فرد براساس «حدس و گمان» مخالف بود.[۴۰] او معتقد به ارزیابی صحیح بود تا بدینوسیله از نرخهای مالیات ناعادلانه جلوگیری شود. قدامه و ابویوسف هنگامیکه در مخالفت با وضع مالیات ثابت بر درآمدهای ثابت پولی بحث می‌کردند پیشنهاد نوعی نرخ مالیات تناسبی[۴۱] را مطرح ساختند. هر سه محقق برای اینکه به تلاشهای گوناگون مردم بصورت شایسته پاداش تعلق گیرد، خاطر نشان می‌سازند که باید مالیات تفاضلی وضع شود.[۴۲] علاوه بر این ابویوسف پیشنهاد می‌کند که حاکم می‌تواند براساس توانائیهای پرداخت کنندگان مالیات، اقدام به کاهش یا افزایش مالیات کند.[۴۳]

در ادبیات غرب، تهیه جدول مناسب نرخهای مالیات، دومین قدم مهم در روند وضع مالیات می‌باشد. می‌توان مشاهده نمود که اصول نرخهای مالیات که در ادبیات پیشرفته کنونی وجود دارد در آثار نویسندگان اسلامی وجود داشته است. علاوه بر این، محققین غربی معتقدند که نرخهای ملایم مالیات که توسط این محققین اسلامی وضع شده‌اند. «یکی از عواملی بود که باعث کمک به بقاء گروهی از زمینداران کوچک مستقل و همچنین رعایای نسبتاً مرفه می‌شد... بطوریکه زمینداران و اجاره داران بصورت منطقی مطمئن بودند که قسمت عمده محصولات کشاورزی متعلق به خودشان خواهد بود.»[٤٤]

لذا به نظر می‌رسد که نرخهای پایین مالیات بر اراضی و محصولات آن باعث تشویق رشد در بخش کشاورزی شده باشد. و نتیجه‌ای که می‌توان بدست‌آورد اینست که ساختار نرخ مالیاتهای اسلامی، توسط اقتصاددانان غربی مورد پذیرش قرار گرفته است.

۳- رهیافتهای برابری مالیاتی

در ادبیات متعارف، معیاری اساسی که برای طراحی یک ساختار مالیاتی مورد نیاز است نیل به هدف «برابری» می‌باشد. در اینجا دو جریان فکری در مورد اینکه«سهم عادلانه مشارکت مالیاتی متشکل از چه چیزهایی است وجود دارد. یکی از رهیافتها با تکیه بر اصل منفعت می‌باشد و بدین معناست که: «مالیاتها باید براساس منافع حاصل از خدمات دولتی که از طریق مالیاتها تأمین مالی شده، وضع شود.»[٤٥]

جریان دوم براساس «توانایی در پرداخت» می‌باشد و بدین معناست که افراد با توجه به توانائیهایشان، اقدام به پرداخت مالیات می‌کنند با نابرابرها، نا برابر و با برابرها برابر رفتار شود. (به ترتیب برابری عمودی و افقی).[٤٦] ابویوسف نیز بیان داشته است که حاکم می‌تواند « با توجه به توانائی مردم»، خراج آنها را افزایش یا کاهش دهد.[٤٧] قدامه در این زمینه تخصصی‌تر عمل کرده و هنگامیکه مردم را با توجه به ثروتشان به طبقات بالا، متوسط و پایین تقسیم می‌کند بیان می‌دارد که لازم است بار مالیاتی براساس توانائی مردم در پرداخت، توزیع گردد.[٤٨]

اما لازم به ذکر است که تبلیغ اصل توانائی در پرداخت به معنای تبلیغ مالیات تصاعدی نمی‌باشد. بلکه چیزیکه آنها پیشنهاد می‌کنند آنست که افراد ثروتمند باید مالیات بیشتری پرداخت نمایند[٤٩] اما نه لزوماً با نرخ بالاتر. محققین غربی در بحث

پیرامون اصل توانایی در پرداخت، «عامل اضافی» را نیز مطرح ساخته‌اند. ریشه‌های غربی این اصل در نوشته‌های آدام اسمیت[۵۰] و جان استوارت میل[۵۱] یافته می‌شوند. در حال حاضر، اصل توانائی در پرداخت بیشتر از سوی نویسندگانی با جهت‌گیری توزیع مجدد مورد تأکید قرار می‌گیرد، چرا که این رهیافت بیشتر می‌تواند باعث شمول بیشتر تابع توزیع مجدد انتقال مالیات گردد. اما محققین غربی به این نکته نیز توجه نموده‌اند که رهیافت توانائی در پرداخت دارای مشکلاتی نیز می‌باشد و این مشکلات از آنجا ناشی می‌شود که رهیافت مزبور، فروض محدوده کننده‌ای را بر تابع مطلوبیت وارد می‌سازد.[۵۲]

۴- فرار مالیاتی، مدیریت مالیاتی و مالیات‌های معوقه

ابویوسف از مشکل فرار مالیاتی آگاهی داشت و مخالف هرگونه درهم ریختگی اموال و با استفاده از هر وسیله‌ای بود که فرد را در راه فرار از پرداخت زکات یاری می‌رساند.[۵۳]

محققین اسلامی در بحث پیرامون مدیریت مالیاتی، علاوه بر تأکید بر بررسی صحیح، مباحثی مانند جمع‌آوری مالیات و اداره آن را نیز مورد بحث قرارداده‌اند. بعنوان مثال ابویوسف، بصورت جدی مباحثی مانند کیفیت مدیران مالیاتی و جمع‌آوری کنندگان مالیات ونیاز به تفویض صحیح اختیارات در مدیریت مالیاتی را مورد بررسی قرارداده است.[۵۴] قدامه نیز بصورتی دقیق، بحث حق‌الزحمه جمع‌آوری کنندگان مالیات را بررسی نموده است.[۵۵] مسئله مدیریت مالیاتی کمتر از سوی اقتصاددانان غربی مورد توجه قرار گرفته است.[۵۶] توجه اولیه، اگر نگوئیم تنها توجه، متفکرین غربی در بحث مدیریت مالیاتی به این بوده است که خدمات ارائه شده باید بصورت کارا باشد، یعنی «کیفیت مطلوبی از خدمات با کمترین هزینه ارائه شود».[۵۷] مایه ناخرسندی است که متفکرین غربی، ملاحظات مربوط به شخصیت جمع‌آوری کنندگان مالیات و دیگر ملاحظات عملی را مورد پذیرش قرار نداده‌اند. قدامه در بحث پیرامون بدهیهای معوقه به ذکر شواهدی از امام ابوحنیفه و امام شافعی مبادرت می‌ورزد. شافعی معتقد بود که بدهیهای معوقه پس از اینکه مؤدی مالیاتی قادر به پرداخت شد، باید بصورت کامل گرفته شود. در حالیکه ابوحنیفه اعتقاد داشت که می‌توان درآینده مقدار بیشتری مالیات وضع کرد اما برای گذشته نمی‌توان کاری انجام داد.[۵۸] متفکرین غربی بر این باورند که «تمام مالیاتها باید جمع‌آوری شود.»[۵۹] بعقیدهٔ آنان به مؤدیانی که تأخیر در پرداخت دارند، فرصت چند

ماهه داده می‌شود که علاوه بر بازپرداخت اصل مالیات، جریمه و بهره آن را نیز بپردازند و «اگر تا پایان این مهلت، مالیات پرداخت نگردد، اموالی که بدانها مالیات تعلق گرفته، در محلهای فروش عمومی کالاها عرضه می‌شوند.»[۶۰]

ملاحظات عمومی و نتیجه‌گیری بحث مالیاتها

ابویوسف در فصل ششم از کتاب خراج خود، شرایطی را برای مالیات بیان می‌کند که عبارتند از :

۱. حداقل مقدار عادلانه وضع شود.
۲. هیچ ظلمی بر مؤدیان مالیاتی وارد نگردد.
۳. باعث حفظ خزانه گردد.
٤. به نفع دولت و مؤدیان باشد.
۵. در انتخاب بین سیاستهایی که اثر برابری بر خزانه دارند، سیاستی ترجیح داده شود که به نفع مؤدیان مالیاتی باشد.

بصورت کلی، همانگونه که سه محقق اسلامی نیز خاطر نشان ساخته‌اند، ملاحظه اصلی که در سیاست مالیاتی مطلوب مورد توجه است، منافع عمومی می‌باشد.

اگر شروط فوق‌الذکر و مباحثی که قبلاً مطرح شده را با دیدگاه اساسی محققین غربی در مورد ملزومات یک مالیات خوب مورد مقایسه قرار دهیم ملاحظه خواهیم کرد که در بسیاری از موارد، متفکرین غربی، پذیرای اندیشه‌های مسلمانان متقدم بر آنها بوده‌اند.

اما لازم به ذکر است که متفکرین غربی عموماً تأکید زیادی بر اثرات تخصیصی مالیات داشته‌اند، در حالیکه محققین اسلامی بیشتر نگران عدالت توزیعی و در نتیجه منافع عامه بوده‌اند. با این وجود، به نظر می‌رسد که با توجه به اقبال عمومی برخی از نویسندگان غربی به مزیتهای مالیات اسلامی، این شکاف درحال کوچکتر شدن باشد.[۶۱]

کالاهای عمومی، اثرات خارجی و تحلیل هزینه - فایده اجتماعی

محققین بزرگ اسلامی همچنین پیرامون موضوعات مهمی که در پی خواهد آمد و مربوط به مالیه عمومی می‌باشد نیز غور و تفحص نموده‌اند. هنگامیکه نظرات

آنها را با استانداردهای غرب مقایسه می‌کنیم به پیشرفته بودن این نظرات پی می‌بریم. ذیلاً به تفصیل به بررسی این نظرات می‌پردازیم.

کالاهای عمومی

ابویوسف با در نظر گرفتن ماهیت کالاهای عمومی معتقد بود که همه مسلمانان در رودخانه‌های بزرگ سهیم می‌باشند. هیچ کس چنین حقی را ندارد که دیگران را از این حق محروم سازد (مستثنی کردن دیگران) و هر کسی می‌تواند از منافع چنین اموال عمومی استفاده نماید (بی رقیب بودن).[۶۲] دو محقق اسلامی دیگر نیز همین عقیدهٔ را داشتند.

ابویوسف و قدامة بن جعفر در مورد تهیه کالاهای عمومی بر این اعتقاد بودند که دولت موظف به تهیه و تدارک چنین کالاهایی می‌باشد، چرا که در مواردی مانند حفر کانالهای بزرگ، مستلزم هزینه‌های بسیاری است که تصدی دولت را اجتناب ناپذیر میسازد.

در ادبیات غرب نیز دو ویژگی، «بی رقیب بودن» و «استثناء ناپذیری» از ویژگیهای اساسی کالاهای عمومی می‌باشند. علاوه بر این، محققین غربی نیز بر این باورند که مسؤولیت تولید چنین کالاهایی برعهده دولت می‌باشند.[۶۳]

اثرات خارجی

محققین اسلامی تأکید فراوانی بر اصل وارد نیاوردن ضرر و زیان به دیگران قائل بودند. بعنوان مثال، قدامة بن جعفر بر این اعتقاد بود، هر زیانی که به اموال دیگران وارد می‌شود باید بصورت شایسته جبران شود. ابویوسف نیز حفر کانال برای استفاده شخصی را مجاز می‌دانست مشروط به اینکه «حفر کانال هیچ زیانی بر دیگران وارد نسازد».

با استفاده از معیارهای غربی می‌توان گفت که نویسندگان مسلمان به بحث پیرامون اثرات خارجی منفی در فعالیتهای شخصی افراد و نیاز به جبران چنین اثرات خارجی پرداخته‌اند. در ادبیات غرب، مباحثی مانند اثرات خارجی منفی و راههای جبران آنها از مناطق مهم سیاست گذاریهای بخش عمومی به شمار می‌آید.

تحلیل هزینه – فایده اجتماعی

ابویوسف و قدامة بن جعفر، قواعد تصمیم گیری در تحلیلهای هزینه – فایده اجتماعی و توزیع هزینه‌های تولید کالاهای جمعی را مورد بررسی قرار داده‌اند.

۱- قواعد تصمیم گیری

ابویوسف، ملاکهای تصمیم‌گیری درباره انجام و یا عدم انجام پروژه‌ای خاص (مانند حفرکانال) را ارائه داده است. بعقیدهٔ وی، لازمست که فرد تصمیم‌گیرنده نگاهی به پروژه داشته باشد« که آیا نافع است یا مضر. اگر منافع آن بیشتر باشد باید اجازه دهد که طرح اجرا یا تداوم داشته باشد و اگر مضار آن بیشتر باشد، باید جلوی انجام آن را بگیرد.»[٦٤] این معیار، همان معیار تصمیم‌گیری و ارزشیابی پروژه‌ها در ادبیات متعارف غرب نیز می‌باشد.

۲- توزیع هزینه‌ها

ابویوسف همچنین به بررسی مسأله توزیع هزینه‌ها در تولید کالاهای جمعی پرداخته است برخی از این کالاها، مانند حفر کانال برای آبیاری اراضی می‌باشد که متعلق به جامعه‌ای خاص است به نظر وی، مسؤولیت چنین کاری و همچنین هزینه‌های آن باید بصورت جمعی تقسیم شود. او خاطر نشان می‌سازد که لازم است هزینه‌ها محاسبه شده و به نسبت توزیع گردد. قدامة بن جعفر با توجه به ماهیت چنین توزیعی، بیان می‌کند که هزینه‌ها باید بصورت تناسبی تقسیم گردد.[٦٥] ابویوسف نیز با تحقیق در این مورد می‌گوید:

«هر فردی باید هزینه اینکار را با توجه به ثروتش پرداخت نماید.»[٦٦]

محققین غربی نیز مسأله نیاز به توزیع هزینه‌ها در بین کسانیکه از یک طرح منتفع میشوند را بیان داشته‌اند.

اما تفاوتی که در رهیافت آنها وجود دارد آنست که ماهیت توزیع بیشتر در اصل منفعت مطرح می‌شود و نه اصل توانایی در پرداخت. معهذا، همانطور که قبلاً نیز بیان شد، محققین غربی طرفدار رهیافت توزیع مجدد، در مسأله توزیع هزینه‌ها مشارکت اعضاء بر مبنای توانایی در پرداخت را پذیرفته‌اند.

نتیجه‌گیری پیرامون سیاستهای عمومی

به نظر می‌رسد که اندیشمندان غربی در مسأله سیاستهای عمومی که پیشتر ذکر شد، عقاید محققین اسلامی را مورد پذیرش قرار داده‌اند. اما تأکید بیش از حد متفکرین غربی بر مسأله کارایی تخصیصی باعث تفاوت بین عقاید آنها و عقاید اندیشمندان مسلمان در مسأله توزیع هزینه‌ها بین منتفعین از یک طرح شده است.

موضوعات دیگر

احیای اراضی موات و مالکیت اراضی

هر سه محقق بزرگ اسلامی، تأکید فراوانی بر مسأله اصلاح و بهبود اراضی داشته‌اند. آنان مخالف هرگونه بیکار و معطل ماندن اراضی بودند. در نتیجه به اعتقاد آنان، کسیکه زمینی را احیاء می‌کند، مالک آن می‌شود و هر کسیکه زمینی را در مدت زمانی خاص (سه سال) بصورت بلا استفاده قرار می‌دهد، ادعای خود دربارهٔ مالکیت آن را از دست می‌دهد.

در ادبیات غرب نیز اصطلاحی برای اراضی بلا استفاده و متروک بکار می‌رود که با عنوان «مالکیت معکوس شناخته می‌شود.[۶۷] اما طبق این قانون، مالکیت فرد بر روی زمین بین ده تا بیست سال تداوم می‌یابد بدون آنکه مسئله مالکیت معکوس بر آن اطلاق شود. بعلاوه اندیشمندان غربی خاطر نشان می‌شوند که «قوانین اسلامی که مالکیت اراضی موات احیاء شده توسط افراد را به خود آنها واگذار می‌نماید، ممکن است به دلیل ایجاد مالکیت‌های کوچک‌تر باشد، که برخی از آنها از مستغلات بزرگ بدست آورده‌اند... و بدون شک، چنین اشکالی از بهره‌برداری باعث پیشرفت گشته است.»[۶۸]

نظریه قیمت

ابویوسف به این نکته اشاره داشته که قیمتها از سوی خداوند می‌باشند، درنتیجه، مازاد عرضهٔ کالاها نباید مستلزم قیمتهای پایین باشد کما اینکه مازاد تقاضا نیز نمیتواند مستلزم قیمتهای بالا برای کالاها باشد.

البته در یک نگاه سریع و سطحی اینگونه بنظر می‌رسد که چنین اعتقادی، اساس نظریه قیمت را زیر سؤال برده است. اما با تأمل در فضای مقداری جدول نظریه قیمت آشکار می‌شود که ابویوسف صرفاً پیرامون کالاهایی به بحث پرداخته که امروزه در ادبیات غرب از آنها با عنوان کالاهای ضروری یعنی کالاهایی که دارای کشش پایین می‌باشند، یاد میشود.

معاملات فریبکارانه یا قلابی

محققین اسلامی، مخالفت خود را با هر نوع معامله فریبکارانه و قلابی از قبیل فروش ماهی درآب و مانند آن را اعلام کرده‌اند. نظریات آنها براساس ملاکهای اسلامی می‌باشد اما ادبیات غرب، هیچگاه چنین تأکید فراوانی را برای کسب،

معیارهای اخلاقی در معاملات قائل نبوده است بگونه‌ای که درعمل، می‌توان مبادلات و سفته‌بازی اوراق بهادار و غیره را از این دست برشمرد.

نتیجه‌گیری از بخش «موضوعات دیگر»

از مباحث احیای اراضی موات و نظریه قیمت می‌توان دریافت که ادبیات غرب، پذیرای عقاید اسلامی بوده است. ولی در بحث مبادلات قلابی و فریبکارانه تفاوتی اساسی بین این دو دیدگاه وجود دارد.

نتیجه‌گیری

ما در مباحث مطرح شده مشاهده کردیم که متفکرین غربی عموماً پذیرای عقاید ابویوسف، یحیی بن آدم و قدامة بن جعفر بوده‌اند. البته گاهی تفاوتهایی اساسی بین این دو گروه وجود دارد. یعنی در حالیکه گروه اول به مسئله تخصیص تکیه داشته‌اند، گروه دوم (یعنی اندیشمندان مسلمان) بر عدالت توزیعی تأکید ورزیده‌اند.

ضمیمه

اسامی نویسندگان	تاریخ	نام کتاب
۱- معاویه بن عبیدا...بن یسارالاشعری	(وفات:۱۷۰/۷۸۶)	-
۲- حفصویه	-	-
۳- ابویوسف	(۷۹۸-۷۳۱)	رسالهٔ فی الخراج
٤- یحیی بن آدم	(۸۱۸-۷۵۲)	کتاب الخراج
٥- حسن بن زیاد اللؤلوئی	(وفات:۲۰٤/۸۱۹)	-
٦- ابوعثمان عمر بن بحر بن محبوب الجاهز	(وفات:۲٥٥/۸٦۹)	کتاب رسالاته الی النجم بالخراج
۷- قاضی احمدبن عمر الشیبانی الخساف	(وفات:۲٦۱/۸۷٥)	کتاب الخراج للمهتدی
۸- ابوعباس احمدبن محمدبن سلیمان بن بشار الکاتب	(وفات:۲۷۰/۸۸٤)	کتاب الخراج کبیر
۹- ابوعباس احمد بن محمد بن عبدالکریم	(وفات ۲۷۰/۸۸٤)	-
۱۰- ابوسلیمان داود بن علی بن داود بن خلف الاصفهانی	(وفات:۲۷۰/۸۸٤)	-
۱۱- قدامهٔ بن جعفر بن قدامهٔ الکاتب	(وفات:۳۲۰/۹۳۲)	خراج فی الاسلام
۱۲- القاسم عبیدا... ابن احمد بن محمد بن الگلوذنی	-	-
۱۳- ابوالحسن علی بن الحسن(ابن الماشطه)	-	کتاب الخراج لطیف
۱٤- ابوالحسن علی بن واصف الخطیب هوشنجه	-	کتاب الافساح، تثقیل فی الخراج و رسومیه
۱٥- عبدالرحمن بن وزیر	(۹٤۰-۳۳۰) (۳۳۳/۹٤۳)	-
۱٦- اسحاق بن یحیی بن سریح النصرانی الکاتب	-	-
۱۷- نصربن موسی الرازی الحنفی	-	-
۱۸- عبدا... بن ابی الجراح ابوالقاسم ابن العرمرم	-	-
۱۹- محمد بن احمد بن علی بن خیار الکاتب	-	-
۲۰- الاسمعی	-	-
۲۱- ابوالندر محمد بن مسعود العیاشی	-	کتاب الجزیه والخراج

پی نوشت ها:

۱- مقالهٔ ارائه شده در مطالعات شرق شناسی دانشگاه عبری، بیت‌المقدس، فلسطین. او سه کتاب عمده پیرامون خراج به انگلیسی ترجمه کرده است.

۲- Yahya b. Adam's Kitab al-Kharaj, by A. Ben. Shemesh, Leiden: E. J. Brill, ۱۹٦۷, p. ۳.

۳- لیستی از آنها در ضمیه این فصل ارائه شده است.

٤- Abu Yusuf, Taxation in Islam Vol. II, edited translation of Abu Yusuf's Kitab al-Kharaj, by A. Ben Shemesh, Leiden: E. J. Brill, ۱۹٦۷, p. ۱۱۱.

٥- Yahya Bin Adam, op. cit., p. ۳۰.

٦- Abu Yusuf, op. cit., p. ۱۱۳.

۷- Yahya Bin Adam, op. cit., p. ۳٦.

۸- Ibid., p. ۲۷.

۹- Abu Yusuf, op. cit., pp. ۱۱۳, ۱۲۱.

۱۰- Ibid., p. ۱۲۰.

۱۱- Yahya Bin Adam, op. cit., p. ۳۱.

۱۲- Abu Yusuf, op. cit., p. ۱۲۱.

۱۳- Ibid., p. ۱۲۳.

۱٤- Yahya Bin Adam, op. cit., p. ۲۹.

۱٥- Yahya Bin Adam, op. cit., p. ۲٤. See also tradition no. ٤۷.

۱٦- Ibid., see tradition no. ۲۲.

۱۷- اراضی که از طریق قرار دادهای صلح بدست امده باشد.

۱۸- Yahya Bin Adam, op. cit., p. ۲٤. See also tradition no. ٤۰.

۱۹- Qudama b. Ja'afar, op. cit., p. ۳۲.

۲۰- Yahya Bin Adam, op. cit., p. ۳٦٤ and tradition no. ۳۹٥.

۲۱- Ibid., See also tradition no. ٤۳۸-٤٥۷.

۲۲- Ibid., See also tradition no. ۷۰ and ۷۳.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۲۳- Ibid., See also tradition no. ٦٤.

۲٤- Ibid., See also tradition no. ٦٥.

۲٥- Ibid., See also tradition no. ۱٥۳. See also tradition no. ۲۷ and ۳٤.

۲٦- Ibid., See also tradition no. ٦۳.

۲۷- Ibid., See also tradition no. ٦٤-۷۷.

۲۸- Qudama b. Ja'afar, op. cit., p. ٥٤.

۲۹- Yahya Bin Adam, op. cit., See also tradition no. ۳۱٥-۳۱۸.

۳۰- S. R. Lewis, Land Resource Economics: the Economics of Real Estate, ٤th ed., New Jersey: Prentice Hall, ۱۹۸٦, p. ٤٤۷.

۳۱- R. Barlowe, Land Resource Economics: the Economics of Real Estate, ٤th ed., New Jersey: Prentice Hall, ۱۹۸٦, p. ٤٤۷.

۳۲- S. R. Lewis, op. cit., p. ۱٦٥.

۳۳- R. Barlowe, op. cit., p. ۱٦۷.

۳٤- Ibid.

۳٥- A. Smith, The Wealth of Nations, Modern Library Ed., new York: Random House, ۱۹۳۷, pp. ۷۷۷-۷۷۹.

۳٦- R. Musgrave, and P. Musgrave, Public Finance in Theory and Practice, ۳rd ed., New York: Mac Graw-Hill, ۱۹۸٤, p. ۲۲٥.

۳۷- Abu Yusuf, op. cit., pp. ۱۷۰-۱۷۱.

۳۸- Qudama bin Ja'afar, op. cit., p. ۳۹.

۳۹- R. Barlowe, op. cit., pp. ٤٦۹-٤۷۰.

٤۰- Abu Yusuf, op. cit., p. ۹۸.

٤۱- در اینجا عبارت «تناسبی» به معنای آنست که مالیات وضع شده بر روی زمین به تناسب محصولی است که از آن زمین بدست آمده است. Abu Yusuf, op. cit., p. ۱٦۹

٤۲- بعنوان مثال نرخ عشر بر زمین که توسط باران آبیاری شده ۱۰ درصد است در حالیکه همین نرخ برای زمین آبیاری شده توسط چاهی که به دست صاحب زمین حفر شده، ٥ درصد می‌باشد.

٤۳- Abu Yusuf, op. cit., p. ۱٦۹.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٤٤ - A. M. Watson, Agricultural Innovation in the Early Islamic World, Cambridge: Cambridge University Press. ۱۹۸۳, p. ۱۱٥.

٤٥- C. V. Brown, and P. M. Jackson, Public Sector Economic Oxford: Martin Robertson, ۱۹۷۸, p. ۱۸۷.

٤٦- Ibid., p. ٥۹.

٤٧- Abu Yusuf, op. cit., p. ۱٦۹.

٤٨- Qudama bin Ja'afar, op. cit., p. ٤۳.

٤٩- اصل توانایی پرداخت، نسبت به این مساله که آیا مالیاتهای تصاعدی مورد نیاز می‌باشد یا نه؟ اصلی مبهم و غیر جامع می‌باشد. C. V. Brown and P. M. Jackson, op. cit., p. ۹۳

٥٠- «زیر مجموعه‌های یک دولت باید به نسبت توانائیشان در زمینه حمایت از دولت و حکومت مشارکت داشته باشند»

Adam smit, The weath of nations, Vol. ۲ edited bu E. canan, Ann Arbor: pothan, ۱۹۰٤, p. ۳۱۰.

٥۱- J. S. Mill, Principeles of Political Economy, Book ٥, ch. ۲.

٥۲- برای بررسی نظرات انتقادی پیرامون اصل «توانایی پرداخت» به منبع زیر مراجعه کنید.
C. V. Brown and P. M. Jackson, op. cit., pp. ٦۳-٦٤.

٥۳- Abu Yusuf, op. cit., p.۱٥۹.

٥٤- Ibid., p.۱٦۰.

٥٥- Qudama bin Ja'far, op. cit., p. ۲٦.

٥٦- R. Musgrave, and P. Musgrave, op. cit., p. ۲۹۰.

٥٧- Ibid.,

٥٨- Qudama bin Ja'far, op. cit., p. ۲۹.

٥۹- R. barlowe, op. cit., p. ٤۷۲.

٦۰- Ibid.,

٦۱- بعنوان مثال A. M. Watson می‌نویسد: «مالیاتهای اسلامی در مقابل مالیاتهای ظالمانه‌ای قرار می‌گرفت که در روم قدیم، ساسانیان و امپراطوری بیزانس رواج داشت. A. M. Watson op. cit., p. ۱۱

٦۲- Abu Yusuf, op. cit., p. ۱۹٤.

٦۳- Ibid.,

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٦٤- Ibid.,

٦٥- Qudama bin Ja'far, op. cit., p. ٦١.

٦٦- Abu Yusuf, op. cit., p. ۱۸۹.

٦٧- R. Barlowe, op. cit., pp. ٣٦٤-٣٦٥.

٦٨- A. M. Watson, op. cit., p. ١١٤.

فصل سیزدهم

تحلیل‌های ابن خلدون از موضوعات اقتصادی

چارلز عیسوی

مختصری از زندگینامه ابن خلدون

عبدالرحمن ابن خلدون در اول رمضان سال ۷۳۲ هجری قمری/ ۲۷ می ۱۳۳۲ میلادی در تونس به دنیا آمد. او آموزشهای مناسبی در زمینه‌هایی مانند اسلام، فقه، حقوق، قواعد و شعر و تمامی رشته‌هایی که برای تبدیل شدن وی به عنوان یک سیاستمدار توانا لازم بود، گذراند.در نتیجه جای تعجب ندارد که او در سیاست شمال آفریقا و اسپانیا نقشی محوری و اساسی داشته باشد، یعنی جائیکه وی قابلیتهای فراوانی از خود در زمینه قضاوت و تحلیل وقایع پیش آمده نشان داد.

«کتاب العبر» او بعنوان منبعی برای تحلیل تاریخی زمان وی دارای ارزشی بی‌بدیل است. اثر دیگر ابن خلدون یعنی«تاریخ بربرها» بعنوان کتاب راهنمای ارزشمندی در زمینه قبایل عرب و بربر مغرب و تاریخ سده‌های میانه آنها می‌باشد. در حقیقت کتاب«مقدمه» ابن خلدون بعنوان منبع با ارزشی در زمینه تاریخ منطقه است که آنهم بنوبه خود بسیار بی بدیل شناخته شده است.

ابن خلدون در ۲۵ رمضان سال ۸۰۸ هجری قمری/ ۱۹ مارس ۱٤۰٦ دیده از جهان فروبست.

کار و ارزش

... خداوند تمام مخلوقات جهان را برای بشر خلق کرد... و بشر در هر چیزیکه در دنیا وجود دارد شریک است. در نتیجه هنگامیکه یک فرد مالک چیزی می‌شود هیچ کس دیگری نمی‌تواند صاحب آن شود مگر آنکه ارزش برابری در مقابل آن پرداخت نماید. به این ترتیب هنگامیکه یک فرد، قدرت کافی بدست می‌آورد تلاش خواهد کرد تا با درآمدی که بدست می‌آورد مبادرت به تهیه و خرید ضروریات زندگی خود نماید... و البته این دستاورد ممکن است در مواردی بدون تلاش بدست آید، مثل زمانیکه باران باعث به بارنشستن غلات و غیره می‌گردد؛ که البته بازهم باید گفت در این حالت نیز طبیعت بعنوان نیروی کمکی عمل می‌کند و قطعاً بدون تشریک مساعی انسان این دستاوردها تحصیل نخواهد شد.

در نتیجه، دستاورد و محصول، فقط زمانی حاصل می‌شود که کار و تلاش وجود داشته باشد و این مسئله در صنایعی که نقش کار در آنها کاملاً آشکار است به خوبی مشاهده می‌شود. همچنین درآمد حاصل از معادن، زراعت و حیوانات اهلی

نیز بدینگونه است، یعنی بدون کار و تلاش هیچ تولید و منفعتی وجود نخواهد داشت.

درآمدی که فرد از حرفه خود بدست می‌آورد در حقیقت ارزش کاری است که انجام داده است؛ در نتیجه در هر صنعت و حرفه‌ای باید هزینه مواد خام مورد محاسبه قرار بگیرد.بعنوان مثال، پشم در صنعت فرش بافی و نخ در ریسندگی و بافندگی از جمله این صنایع می‌باشند، با این وجود ارزش کار در این صنایع بیشتر از صنایع دیگر است چرا که در این صنایع کار سهم عمده‌ای را به خود اختصاص داده است.

در مشاغلی بجز صنایع نیز، لازم است که ارزش کار به هزینه تولید افزوده شود، زیرا بدون کار،تولیدی شکل نخواهد گرفت.

در بسیاری از مشاغل سهم کار واضح و مشخص است و کم و بیش سهمی از ارزش به آن تعلق دارد. در موارد دیگری، مانند قیمت مواد غذایی، ممکن است سهم کار مشخص نباشد و علیرغم اینکه هزینه نیروی کار برروی قیمت مواد غذایی موثر است لیکن قابل تشخیص نیست. البته فقط در مورد تعداد معدودی از بخش‌های کشاورزی در برخی از کشورها که هزینه‌های کشاورزی بسیار پایین است هزینه نیروی کار قابل تشخیص میباشد.

بدین ترتیب مشخص می‌شود که اکثر درآمدها و سودها نشان دهندهٔ ارزش نیروی کار انسانی می‌باشد.[۱]

تقاضا

صنایع و مهارت‌ها زمانی گسترش می‌یابند که تقاضا برای تولیدات آنها افزایش یابد. دلیل این امر آن است که بشر، هیچگاه نیروی کار خود را بصورت مجانی دراختیار دیگران قرار نمی‌دهد زیرا نیروی کار تنها منبعی است که فرد از طریق آن در طول زندگی به کسب منافع می‌پردازد. در نتیجه او نیروی کار خود را به سمتی سوق می‌دهد که دارای ارزش است تا بتواند به سود مورد نظر خود دست‌یابد. هنگامیکه یک صنعت موضوع تقاضا واقع میشود بتبع آن نیروی کار انسان مانند یک کالا می‌شود که در مقدار زیاد مورد تقاضا قرار می‌گیرد. در نتیجه مردم نیز سعی در فراگیری آن مهارت نموده و مبادرت به تأمین معاش خود خواهند نمود.

در اینجا این سوال مطرح میشود که اگر صنعتی موضوع تقاضا واقع نشد و محصول آن به فروش نرفت آیا باید صنعت مزبور و مهارت‌های آن فراموش شود و به تعطیلی و افول برود؟

در حقیقت این معنای فرمایش حضرت علی(علیه السلام) می‌باشد که فرموده‌اند: «ارزش هر فردی در مهارتی است که داراست». یعنی مهارتی که هر فرد به آن دست یافته است نشانگر ارزش اوست.

و بعبارت دیگر مهارت فرد معیاری است برای ارزش نیروی کار او که وسیله کسب معاش او میباشد.

یکی دیگر از عواملی که درتعیین وضعیت صنایع و مهارت‌ها نقش دارد مقدار تقاضای آن صنعت و محصولات آن از سوی دولت است زیرا کالاهایی که از سوی دولت مورد تقاضا قرار می‌گیرد دارای بیشترین فروش است اما کالاهای دیگر که توسط دولت تقاضا نمی‌شوند و فقط دارای خریدار شخصی می‌باشند قابل مقایسه با این کالاها نیستند زیرا دولت، دارای بزرگترین بازار بوده و در عین حال بدون اعمال حساب و کنترل کافی مبادرت به خرید مینماید.[۲]

عرضه

همانگونه که امروزه در آندلس مشاهده میشود هزینهٔ تولیدات کشاورزی، ارزش مواد غذایی را تحت تأثیر قرار داده و قیمتها را نیز تعیین می‌کند. یعنی هنگامیکه مسیحیان، زمینهای غنی و حاصلخیز را به خود اختصاص داده و مناطق کوهستانی و ساحلی را که دارای خاک نامناسب و غیر حاصلخیز بود به مسلمانان می‌دادند، مسلمانان مجبور بودند که با اصلاح اراضی، شرایط خود را با شرایط دسته اول برابر سازند. مسلمانان این کار را با نیروی‌کار گران قیمت و با استفاده از کودهای حیوانی و دیگر مواد پرهزینه انجام می‌دادند و همین امر سبب شد که هنگام تعیین قیمتها اینگونه‌ها هزینه‌های سنگین ملحوظ میشد و هزینه تولید محصولات کشاورزی افزایش می‌یافت و از آن زمان به بعد بود که اندلس، به عنوان شهری که دارای قیمتهای بالا می‌باشد مورد توجه قرار گرفت. البته گاهی نیز اینگونه بیان می‌شود که قیمتهای بالا در اندلس به دلیل کمیابی غلات و مواد غذایی بوده است که البته این امر صحیح نیست زیرا براساس اطلاعات ما، مسلمانان اسپانیا از سخت‌کوش‌ترین و قابل‌ترین کشاورزان جهان بوده وهمه آنها، چه شاه و چه رعیت،

صاحب زمین بودند و فقط عده‌ای از هنرمندان و متخصصین از این امر مستثنی بودند. علاوه براین، سربازان مهاجری هم که وظیفه دفاع از کشور را برعهده داشتند از طرف شاه حمایت می‌شدند و حتی علوفه چهارپایانشان نیز توسط شاه تأمین می‌شد. لذاست که هیچ یک از دلایل فوق الذکر نمی‌تواند علت بالا بودن سطح قیمتهای آن دوره باشد.

وضعیت زمینهای متعلق به بربرها درست عکس زمینهای اندلس بود، یعنی این زمینها به اندازه‌ای حاصلخیز و غنی بود که آنها هیچ نیاز به هزینه کردن در بخش کشاورزی نداشتند و در نتیجه قیمت مواد غذایی در آنجا پایین بود.[۳]

قیمت

عوارض گمرکی باعث افزایش قیمت کالاها می‌گردند چرا که تجار و واسطه‌ها، تمام آنچه را که برای کالاها هزینه کرده‌اند، من جمله هزینه‌های خود را به قیمت کالاهای خود می‌افزایند. در نتیجه عوارض گمرکی در ارزش و قیمت کالاهای به فروش رفته منظور می‌شدند.[٤]

اگر منطقه‌ای ثروتمند باشد و دارای جمعیتی متراکم و پرمصرف، کالاهای لوکس در این منطقه افزایش یافته و علاوه بر مصرف کالاهای ضروری افراد سعی خواهند داشت تا متناسب با وسع و شرائط خود مصرف کالاهای لوکس را افزایش دهند. نتیجه این وضعیت آنست که عرضه کالا کمتر از نیازمندیها شده و خریداران نیز برخلاف مقدار کمی از کالا که در دسترس است افزایش خواهند یافت، ثروتمندان حاضر به پرداخت بالاتری برای این کالاها شده و در نتیجه قیمت کالاها شروع به افزایش خواهد کرد.

کالاهای صنعتی و خدمات به سه دلیل در مناطق ثروتمند، گرانتر خواهند شد که عبارتند از:

۱. به دلیل نیاز بزرگتر برای کالاهای لوکس رایج در مناطق ثروتمند و تراکم بالای جمعیت آنها.
۲. راحتی کسب معاش و فراوانی مواد غذایی در شهرها، صنعت گران را وادار میسازد تا آمادگی کمتری جهت پذیرش شرایط پایین اشتغال و خدمات را از خود نشان دهند.

۳. به دلیل وجود تعداد کثیری از افراد ثروتمند، یعنی کسانیکه نیازشان به استخدام خدمتکاران و صنعت‌گران زیاد است، در نتیجه آنها برای جلب خدمات طبقه کارگر به رقابت با یکدیگر پرداخته و به آنها بیشتر از ارزش کارشان پرداخت می‌نمایند. این امر سبب تقویت موقعیت صنعت‌گران و افراد متخصص می‌گردد و افزایش ارزش خدمات آنها را درپی خواهد داشت.[۵]

همبستگی قیمتها

اگر قیمت هر کالایی در سطح پایین باقی بماند، خواه مواد غذایی، خواه پوشیدنیها و خواه هر کالای دیگر، و هیچ افزایش محسوسی در مبادلات وجود نداشته باشد(یا اینکه بازار، هیچ علامت مثبتی از رشد نشان ندهد) در این صورت ضرر و آسیب متوجه اقتصاد شده و بازار این کالاها دچار رکود خواهد شد. در چنین شرایطی تجار به دنبال کار در این رشته‌ها نخواهند رفت و بتبع آن سرمایه آنها کاهش خواهد یافت.

این مسأله را ابتدا در مورد محصولات کشاورزی در نظر بگیرید. ارزانی مداوم در چنین کالاهایی باعث بدتر شدن وضعیت تمام کسانی خواهد شد که در بخش کشاورزی مشغول بکار می‌باشند یعنی سود آنها کاهش یافته و یا از بین خواهد رفت و سرمایه آنها با سرعت بسیار کمی رشد خواهد یافت. درحقیقت آنها مجبور به مصرف و هزینه کردن سرمایه خود خواهند شد که این مسأله به زودی باعث فقر گردیده و پیامد این امر نیز بدتر شدن وضعیت همه کسانی می‌باشد که در بخش کشاورزی مشغول بکار هستند یعنی افرادی مانند آسیابانان، نانوایان و کلاً همه حرفه‌هایی که وظیفه‌شان تبدیل محصولات کشاورزی به مواد غذایی است. بصورت مشابه وضعیت نیروهای نظامی نیز بدتر خواهد شد چرا که درآمد آنان از محل مالیاتهایی که شاه بر قشر کشاورزان وضع می‌کند تأمین می‌گردد. با کاهش مالیاتهای پرداختی کشاورزان، به سختی می‌توان از کسانیکه خدمتی به منطقه ارائه می‌دهند حمایت و پشتیبانی نمود و نتیجه این امر نیز بدتر شدن وضعیت آنها نیز خواهد شد.

همچنین حالت مشابهی در مورد قیمتهای پایین و مداوم اقلامی مانند شکر، عسل یا لباس وجود دارد که نتیجه آن، راکد شدن تجارت چنین کالاهایی است.

در نتیجه می‌توان ملاحظه نمود که قیمتهای پایین باعث ضرر و زیان به فعالیتهایی می‌گردد که قیمت کالاهایشان سقوط کرده است. از سوی دیگر افزایش

زیاد در قیمتها نیز مضر می‌باشد، مگر در حالات استثنایی، یعنی جائیکه سود انحصاری وجود دارد و ممکن است باعث افزایش در ثروت گردد. رفاه در بهترین شکل زمانی بدست می‌آید که قیمتهای متوسط و امکان فروش سریع وجود داشته باشد.[۶]

ثروت ، محصولی است اجتماعی

تمرکز اموال حقیقی و مستغلات در دست هموطنان و همشهریان بصورت دفعتاً و یا در طول یک نسل اتفاق نمی‌افتد بلکه حتی برای افراد متمول نیز مدت زمانی طول می‌کشد تا این اتفاق بیفتد و البته پس از بدست آمدن این اموال و مستغلات، فرد قادر می‌شود که مستغلات بیشتر و بزرگتری را نیز بدست آورد. از سوی دیگر چنین مستغلاتی بصورت تدریجی و یا بصورت ارث و یا به دلیل نوسانات بازار نیز به دست می‌آیند که البته اگر بصورت ارث باشد به معنای تمرکز اموال گذشتگان و خویشاوندان در دستان وارثان می‌باشد. هر چه به سمت پایان یک سلسله و خاندان و استقرار حکومت جدید پیش می‌رویم، مستغلات، جذابیت خود را از دست می‌دهد و حمایت دولت از آن کاهش یافته و به سمت هرج و مرج و ویرانی پیش می‌رود. در این هنگام است که مطلوبیت آن کاهش یافته و قیمت آن نیز سقوط می‌کند در نتیجه، با مبلغ کمی می‌توان آن را خریده و بصورت ارث به دیگران انتقال داد.

هنگامیکه دولت جدید استقرار می‌یابد و نظم و رفاه نیز به کشور باز می‌گردد و نوسازی نیز شروع می‌شود، مستغلات دوباره جذابیت خود را بدست می‌آورند و با افزایش مطلوبیت آنها، قیمتشان نیز افزایش می‌یابد، و این همان معنای «نوسانات بازار مستغلات» می‌باشد. صاحبان چنین مستغلاتی ممکن است در ردیف ثروتمندترین افراد در آیند که این مسأله به دلیل تلاش و کارشان و دستاوردهای شخصی آنها نخواهد بود زیرا فرصت‌ها و ظرفیت افراد برای جلب اینهمه ثروت کافی نیست.[۷]

پول، وسیله سنجش و ذخیره ارزش می‌باشد

خداوند دو فلز گرانبها یعنی طلا و نقره را خلق کرد تا وسیله سنجش ارزش کالاهای دیگر باشند، این فلزات همچنین بعنوان ذخیره نیز مورد استفاده قرار می‌گیرند. اگر چه گاهی، دیگر کالاها نیز ذخیره می‌شوند اما هدف از این کار نیز در

واقع کسب طلا و نقره می‌باشد. نکته قابل توجه آنکه کالاهای دیگر تحت تأثیر نوسانات بازار قرار دارند اما طلا و نقره از این مسئله مصون می‌باشند.[۸]

پول ، ثروت نیست

اشکال گوناگونی از ثروت، مانند طلا و نقره، سنگهای قیمتی و وسایل ساخته شده از آنها در حقیقت مانند آهن و مس و سرب و دیگر فلزات و کانی‌ها درحقیقت کانی‌هایی هستند که ارزش مبادله‌ای دارند و این جامعه است که از طریق نیروی کار انسانی، باعث افزایش و یا کاهش مقدار آنها می‌گردد. آن مقداری از این فلزات که در دست مردم وجود دارد به گردش درآمده و از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد، همچنین ممکن است به دلیل قیمت و نیاز، این پول‌ها از یک کشور به کشوری دیگر نیز انتقال پیدا کند. در نتیجه، اگر ثروت، در شمال آفریقا کاهش یافته باشد به معنای کاهش آن در سرزمین فرانسوی‌ها و اسلاوها نیست و اگر در مصر و سوریه شاهد کاهش ثروت باشیم، در چین و هند چنین اتفاقی نیفتاده است. می‌توان گفت تلاش اجتماعی و جستجو برای سود و استفاده از ابزار است که باعث افزایش و یا کاهش مقدار فلزات گرانبهای در گردش می‌شود.[۹]

بعنوان مثال، سرزمینهای شرق مانند مصر، سوریه، فارس، هند یا چین و یا سرزمینهایی که در شمال مدیترانه قرار دارند را در نظر بگیرید؛ به دلیل وجود حیات اجتماعی در آنجا، توجه کنید که چگونه ثروت افزایش یافته، حکومت قویتر شده، شهرها بزرگتر گشته، تجارت افزایش یافته و کلاً شرایط بهتر شده است.

رفاه و آسایش را می‌توان برای تجار مسیحی که به شمال آفریقا سفر می‌کنند مشاهده نمود. همین مسأله در مورد تجّاری که از شرق و مخصوصاً مناطق شرق دور مانند فارس، هند و چین می‌آیند نیز صادق است به گونه‌ای که وصف ثروت و رفاه آنها صحبت هر روزهٔ مسافرین است و این اوصاف اغلب نیز درست و صحیح است. مردم عادی احتمالاً گمان می‌کنند که این ثروت به دلیل ذخیره عظیم پولی آنها یا وفور طلا و نقره در خاک و یا میراثی است که به آنها رسیده است و خزانه طلای پیشینیان باعث تحول آنها گشته است، در حالیکه این گونه نیست، چرا که منبع طلای این کشورها، سودان است که به شمال آفریقا نزدیک‌تر است و ما می‌دانیم که ساکنین این کشورها، کالاهای خود را با هدف تجارت به بازارهای خارجی می‌آورند. اگر پول درسرزمین آنها به وفور یافت می‌شد هیچگاه کالاهای

خود را برای مبادله با پول به جاهای دیگر نمی‌آوردند و در حقیقت آنها می‌بایست از پول دیگر جوامع صرف نظر می‌کردند.[۱۰]

انواع مشاغل

داشتن یک شغل به معنای تلاش برای کسب ابزار معاش می‌باشد. البته کسب معاش به طرق مختلف صورت میگیرد که برخی از آنها عبارتند از: وضع مالیات اجباری و براساس قوانین رایج که این روند بعنوان وضع مالیات شناخته می‌شود؛ شکار حیوانات وحشی و صید آنها در دریا و یا بر روی زمین که شکار نام دارد؛ استفاده از محصولات حیوانات اهلی که در میان مردم بسیار متداول می‌باشد مانند ابریشم و کرم ابریشم، شیرگاو، عسل زنبور؛ غرس درختان و کاشت اراضی با هدف استفاده از میوه آنها، که این دو ابزار، کشاورزی نامیده می‌شوند؛ فعالیتهای بشری، بصورت استفاده از موادی خاص که صنعت نامیده می‌شود. که نویسندگی، نجاری، خیاطی، ریسندگی و اسب سواری از مثالهای آن می‌باشد؛ استفاده از خدمات و فعالیتهایی که محدود به مواد خاص نمی‌باشند؛ حمل کالا به نقاط مختلف کشور[۱۱] و مبادله آنها و یا به کنار نهادن کالاها و انتظار برای نوسانات بازار که تجارت نامیده می‌شود، از جمله ابزار کسب معاش می‌باشند.

همه موارد فوق الذکر، مشاغل گوناگونی هستند که براین اساس می‌توان معنای نوشتهٔ الحریری[۱۲] را درک کرد که گفت: «معاش از طریق فرمانروایی،تجارت، زراعت و صناعت بدست می‌آید.»

البته در حال حاضر فرمانروایی طریقه طبیعی کسب معاش نمی‌باشد، لذا نیازی نیست که به بررسی آن بپردازیم. اما زراعت، صناعت و تجارت از ابزار طبیعی کسب معاش به حساب می‌آیند.

زراعت ضرورتاً مقدم بر دیگر فعالیتها است چرا که تنها فعالیت طبیعی و غریزی است که نیاز به آموزش و تعلیم ندارد واین همان دلیلی است که حضرت آدم(ع)، ابوالبشر بخاطر آن مورد احترام همه می‌باشد چرا که وی این رشته را بنیان نهاده و آموزش داد. در واقع هدف از بیان این نکته طرح این مطلب است که زراعت، قدیمی‌ترین فعالیتی است که در تعامل با طبیعت می‌باشد.

صناعت، دومین نوع شغلی است که به دلیل پیچیده و علمی بودن، نیازمند معلومات و تفکر بیشتری می‌باشد و این همان دلیلی است که صنعت‌گران عموماً در

میان شهرنشینان یافت می‌شوند و شهرنشینی مرحله بعدی بادیه نشینی است و همچنین این همان چیزی است که به ادریس نبی،[۱۳] دومین پدر بشریت نسبت داده شده است.

تجارت نیز مانند صناعت اگر چه وسیله‌ای طبیعی برای کسب معاش می‌باشد اما اغلب روشهایی که درآن بکار گرفته می‌شود حیل و ترفندیهایی هستند که بازرگانان با استفاده از تفاوت بین قیمت خرید و قیمت فروش مازاد بازار، به کسب سود می‌پردازند. و قوانین نیز استفاده از چنین روشهایی را مجاز دانسته‌اند؛ روشهایی که اگر چه تحت عنوان ریسک قرار می‌گیرند اما به این معنا نیست که چنین سود و بازگشتی به سرمایه و کالای مردم تعلق نگیرد.[۱۴]

مراحل توسعه اقتصادی

تفاوت بین مردم اصولاً به دلیل تفاوت در مشاغلشان می‌باشد[۱۵] و نیاز به همکاری در جهت کسب معاش نیز با اتحاد آنها مرتفع می‌شود.

و قبل از رفاه و راحتی، مشاغلی هستند که برای رفع نیازهای ضروری زندگی مورد نیاز می‌باشند و لذاست که برخی از مردم، خود را به کشاورزی و کاشت درختان مشغول می‌سازند و برخی دیگر نیز با هدف استفاده از محصولات گوسفند وشتر و گاو و زنبور عسل و کرم ابریشم به اینگونه حیوانات تمایل پیدا می‌کنند.

کسانیکه خود را به کشاورزی و دامپروری مشغول ساخته‌اند، بالضروره باید در کشوری وسیع که دارای مراتع، چراگاهها و اراضی وسیع بوده و مناطق شهری در اقلیت قرار دارد باشند. همچنین ضروری است که چنین مردمی، زندگی صحرانشینی را برگزینند و به همین دلیل است که باید آنها به اندازه‌ای از غذا و سرپناه و اسکان بهره ببرند که پاسخگوی نیازهای اساسی آنها باشد.

اگر سطح زندگی چنین مردمی به اندازه‌ای بیشتر شود که تمایل به بیش از نیازهای اساسی پیدا کنند در اینصورت، میل به رفاه و آسایش در آنها پدیدار خواهد شد. نتیجه نیز آنستکه همکاری آنها در جهت بدست آوردن بیش از نیازهای ضروری صورت خواهد گرفت و افزایش مقدار و کیفیت خوراک و پوشاک و بزرگ‌تر شدن خانه‌ها و برنامه‌ریزی برای دفاع از شهرها از تبعات بعدی این امر خواهد بود.

بهبودی بیشتر شرایط باعث افزایش رفاه در آنها می‌گردد و در نتیجه بهتر شدن وضعیت غذاها و طبخ آنها، انتخاب البسه گران قیمت و از جنس بهترین نوع ابریشم، ساخت خانه‌های مجلل و قصرها و آراستن آنها به زیور آلات و وسایل گرانبها و غیره و به تبع آن بهبود شرایط اقتصادی اتفاق خواهد افتاد. در این مرحله است که صنایع و حرفه‌ها گسترش پیدا کرده و به بالاترین حد خود می‌رسد. همچنین خانه‌های مجلل و قصرها در این مرحله ساخته شده و به بهترین شکل تزئین می‌شوند و آب به منازل کشیده می‌شود و کلاً تغییراتی اساسی در طرز پوشش و وسایل زندگی مردم رخ می‌دهد.

وضعیت شهرنشینان که معاش خود را از زراعت و صناعت بدست می‌آورند اینگونه است، یعنی عایدی آنها بیش از کسانی است که در زراعت و دامپروری مشغول به کار می‌باشند[۱۶] و سطح زندگی و ثروت آنها نیز بیشتر می‌باشد. و به اینصورت ملاحظه می‌شود که مراحل صحرانشینی و شهر نشینی مراحلی طبیعی و ضروری هستند.[۱۷]

ارتباطات اقتصادی بین شهر و روستا

زندگی روستایی مقدم بر زندگی شهری است و روستاها منشاء زندگی شهر متمدن بوده و عامل اصلی رشد جمعیت در شهرها نیز می‌باشند.

بشر در ابتدای امر به دنبال ارضاء نیازهای اساسی خود می‌رود و پس از ارضاء نیازهای اولیه است که کسب رفاه و آسایش را دنبال خواهد کرد. در نتیجه ضرورتاً زندگی روستایی سخت مقدم بر زندگی شهری راحت است. همچنین مشاهده می‌کنیم، هنگامیکه افراد روستایی زندگی شهری را هدف خود قرار می‌دهند و تلاش به استقرار در شهرها می‌نمایند، خیلی سریع به سطح خاصی از زندگی می‌رسند و به عادات خاص رفاهی نیز خو می‌کنند و این مسأله در برهه‌ای از زمان برای تمامی اقوام صحرانشین نیز اتفاق افتاده است.

از دیگر سو، افراد شهرنشین نمی‌توانند در روستاها دوام بیاورند مگر در موارد استثنایی که مجبور باشند و یا اینکه قادر به کسب زندگی مناسب در شهرها نباشند.

این اعتقاد ما که زندگی روستایی مقدم بر زندگی شهری و منشاء آن می‌باشد، با توجه به این حقیقت قابل اثبات است. تحقیقات پیرامون ساکنین قدیمی شهرها

نشان می‌دهد که اکثر آنها از روستاهایی نشأت می‌گیرد که به شهرها ملحق شده‌اند این روستاها زمانی به شهرها تبدیل شده‌اند که شرایط آنها بهبود یافته است.[۱۸]

قبلاً نیز خاطر نشان کردیم که تمدن روستایی مقدم بر تمدن شهری است. روستاها، ابزارآلات کشاورزی که برای زراعت مورد نیاز است را فراهم نمی‌کنند، حرفه‌هایی مانند نجاری، خیاطی و آهنگری نیز به کلی در روستاها وجود ندارند. روستائیان فاقد سکه‌های طلا و نقره می‌باشند ولی آنها با توجه به بازده زمینها و دامهایشان مثل شیر، پشم، موی شتر و غیره به مبادله با سکه‌های طلا و نقره می‌پردازند. روستاها نیازهای اساسی شهرها را تأمین می‌کنند و باعث رفاه آنها می‌گردند.[۱۹]

مشاغل اصلی

حرفه‌هایی که انسانها بدان اشتغال پیدا میکنند شامل فعالیتهای اجتماعی فراوانی میباشند که قابل شمارش نیست.

برخی از این مشاغل برای جامعه ضروری می‌باشند برخی نیز به دلیل طبیعتشان، محترم و شریف هستند که ذیلاً به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم.

مشاغل ضروری، شامل زراعت، ساختمان سازی، خیاطی، نجاری، ریسندگی و بافندگی می‌باشد و مشاغل شریف نیز شامل مامایی، نویسندگی، کاغذ سازی، آواز خوانی و طبابت است.

مامایی از ضروریات جامعه بوده و دارای اهمیت فوق العاده‌ای است،چرا که زندگی کودک تازه متولد شده و حفظ آن به فرد ماما بستگی دارد؛ موضوع اصلی این حرفه، کودکان تازه متولد شده و مادرانشان هستند.

هدف طبابت، حفظ سلامت و نجات انسانها از بیماری می‌باشد، این حرفه، شاخه‌ای از مطالعه طبیعت است و موضوع اصلی آن نیز جسم بشر می‌باشد.

نویسندگی و مشاغل وابسته به آن یعنی کاغذ سازی، نیازهای بشر را از خطر فراموشی حفظ می‌کند و رازهای شخص را به کسانیکه غایب بوده و یا در دور دست می‌باشند انتقال می‌دهد و همچنین نتایج اندیشه‌ها و معرفت بشری را با استفاده از ثبت آن بر روی کاغذ جاودانه می‌سازد. آواز خوانی نیز به ارتباط بین صداها و انعکاس زیبای آن بر گوش بشر می‌پردازد.

این سه حرفه آخر، شاغلین خود را به حضور شاهان بزرگ، اتاقهای خصوصی آنها گسیل می‌دارد و در نتیجه، دارای منزلتی است که دیگر حرف فاقد آن هستند. حرفه‌های دیگر از لحاظ رتبه‌بندی در درجه دوم قرار دارند و پایین‌تر شمرده می‌شوند. برخورد مردم با این حرفه‌ها، با توجه به اهدافی که جامعه برای آن قائل است نیز متفاوت خواهد بود.[۲۰]

پیامدهای اقتصادی ظلم و استثمار

تصاحب ارادی و اختیاری اموال مردم توسط دولت باعث کاهش میل و رغبت آنان به کسب درآمد می‌باشد چرا که مردم درمی‌یابند اموال جمع‌آوری شده توسط آنها، تصاحب و مصادره خواهد شد. کاهش میل و رغبت آنها نیز باعث کاهش فعالیتها می‌گردد و این کاهش به درجه مصادره اموال بستگی دارد. اگر مصادره اموال بصورتی گسترده و شامل تمامی اشکال فعالیتهای اقتصادی باشد در اینصورت رکودی عمومی بوجود خواهد آمد و این احساس بوجود می‌آید که هیچیک از شاخه‌های فعالیت اقتصادی امید به کسب سود را بدست نمی‌دهد. البته اگر مصادره بصورتی ملایم صورت گیرد، شاهد کاهش و رکود خفیف‌تری در فعالیتهای اقتصادی خواهیم بود.

وضعیت جامعه و گسترش تجارت به تمایلات بشر و تلاش آنها برای کسب سود بستگی دارد. کاهش فعالیتهای بشر وضعیت بازارها را بدتر ساخته و کلاً وضعیت جامعه وخیم‌تر می‌گردد. اگر چنین شود، مردم برای کسب سود، کشور را ترک کرده و به مکان‌های دیگری مهاجرت می‌نمایند که نتیجه چنین مسأله‌ای نیز خالی شدن سکنه شهرها و تبدیل شدن آنها به بیابان خواهد بود. همچنین بدتر شدن وضعیت جامعه باعث تضعیف حکومت می‌گردد چرا که وضعیت حکومت به وضعیت جامعه بستگی دارد.

ظلم و تعدی باعث ویرانی جامعه می‌گردد و ویرانی جامعه نیز تضعیف و از هم پاشیدگی حکومت را درپی دارد و هر حکومتی که ظلم و استثمار را بر شهرهای بزرگ و کشور روا دارد باعث ویرانی آنها خواهد شد. البته ویرانی شهرها نیز موضوعی است نسبی که به درجه ظلم و وضعیت ساکنین منطقه بستگی دارد لذا اگر کشور مورد نظر کشوری بزرگ، پرجمعیت و مرفه باشد، ظلم و تعدی و مصادره اموال باعث زیان کمی می‌گردد چرا که این امور بصورت تدریجی بدست

می‌آیند و زیان وارده به دلیل فعالیتهای تجاری موجود در کشور، تا حدودی خنثی می‌گردد و در بلند مدت خود را نشان میدهد.

بعلاوه ممکن است که پیش از ویران شدن کشور، حکومت ظالم از بین برود و حکومتی جایگزین آن شود که درصدد بازسازی خسارات وارد آمده توسط حکومت قبلی برآید که البته این مسأله به ندرت اتفاق می‌افتد. لذا ویرانی که توسط ظلم و تعدی و مصادره اموال برجامعه‌ای وارد می‌شود به دلایل فوق الذکر، پدیده‌ای است واضح و غیر قابل اجتناب که پیامدهای مضر آن متوجه حکومت خواهد شد. و البته نباید تصور شود که ظلم و تعدی تنها در مصادره بدون جبران اموال مردم و گرفتن ثروت آنان می‌باشد، آنگونه که باور عموم است، بلکه ظلم و تعدی دارای معنایی وسیع است. در نتیجه، تمام کسانی که اموال مردم را گرفته و یا آنها را مجبور به انجام کاری خاص می‌نمایند و یا ادعاهایی ناعادلانه برعلیه مردم دارند و یا مجازاتهایی برآنان وضع می‌کنند که توسط قانون بیان نشده است؛ در حقیقت افرادی ظالم می‌باشند.

از میان مهمترین مظالم که به شدت به جامعه زیان می‌رساند، اجبار رعایا به انجام کارهای اجباری ناعادلانه می‌باشد. نیروی کار در حقیقت مانند یک کالا است که درآمد و سود بیانگر ارزش آن می‌باشد.

اکثریت مردم هیچ منبع درآمدی جز نیروی کار ندارند لذا اگر آنها را مجبور به انجام کارهایی نمایند که آموزشی در آن ندیده‌اند و یا اینکه آنها را مجبور به کار اجباری در مشاغلی خاص نمایند؛ در اینصورت آنها ثمرهٔ نیروی کار خود را از دست داده و از قسمت اعظم درآمد خود محروم خواهند شد.[۲۱]

افرادی که دارای ترکیب ثروت و منزلت اجتماعی می‌باشند در مقایسه با کسانیکه فاقد آن هستند، بدون توجه به شغلشان، ثروتمندتر می‌گردند و دلیل این امر نیز آنست که فردیکه دارای منزلت اجتماعی است از نیروی کار و خدمات کسانیکه به دنبال حمایت وی می‌باشند، استفاده می‌کند. چنین کسی می‌تواند با استفاده از نیروی کار دیگران به ارضاء نیازهای ضروری و لوکس خود بپردازد. این فرد در واقع از ارزش نیروی کار و خدمات دیگران نیز بنفع خود بهره برداری و استفاده می‌کند.

از سوی دیگر، درآمدهای افرادیکه فاقد منزلت اجتماعی می‌باشند تنها با توجه به مقدار سرمایه‌یشان و تلاشهایی که صورت می‌دهند، مشخص می‌گردد که البته

موقعیت اکثریت تجار به همین نحو می‌باشد و لذا تجاریکه دارای منزلت اجتماعی هستند ثروتمندتر از دیگر تجار خواهند شد.

همین مسأله را می‌توان در مورد برخی از قضات و علمای دینی نیز مشاهده کرد. هر چه شهرت آنها بیشتر می‌گردد غالب مردم به این باور می‌رسند که کمک به آنان مورد رضایت خداوند بوده و در نتیجه مردم به ارائه کمک مالی به آنان علاقه‌مند میشوند به گونه‌ای که این افراد بسیار سریع خواهند توانست به ثروت‌های انبوهی دسترسی پیدا کنند. ما این مسأله را در بسیاری از شهرها و روستاها مشاهده کرده‌ایم و هم اکنون نیز ثروت‌هایی در اختیار افرادی قرار می‌گیرد که از راه منافعی که دیگر افراد برای آنان ساخته‌اند به دست آمده است.[۲۲]

تغییرات در نرخ مالیات

در مراحل ابتدایی برای هر حکومتی اصابت مالیاتی ملایم و درآمد مالیاتی زیاد می‌باشد، در مراحل پایانی نیز اصابت مالیاتی افزایش می‌یابد اما درآمد کل مالیاتی کاهش پیدا میکند.

واین امر بدان دلیل است که دولت، اگر برپایه مبانی اسلامی بنیان نهاده شده باشد، فقط وظایفی را برعهده مردم می‌گذارد که در قوانین اسلامی وجود دارد مانند: مشارکتهای از روی خیرخواهی، مالیات اراضی و مالیاتهای سرانه که البته نرخهای چنین مالیاتهایی پایین و ثابت می‌باشد.[۲۳] نائل شدن دولت به وحدت و انسجام جمعی در مراحل ابتدایی به اساس قبیله‌ای و صحرانشینی بستگی دارد. هر چه روشهای قبیله‌ای زندگی گسترده‌تر باشد ویژگیهایی مانند تسامح و تساهل، سخاوت و احترام به اموال دیگران نیز گسترش می‌یابند ودر وضع مالیات بر اموال مردم نیز محدودیتهایی ایجاد می‌شود مگر در موارد استثنایی – و همه این عوامل باعث مالیات واصابت مالیاتی کمتر خواهد شد.

هنگامیکه مالیات‌ها سبکتر می‌باشند، افراد تشویق می‌شوند که در تجارت فعال‌تر شوند و این امر به گسترش فعالیتهای اقتصادی می‌انجامد چرا که تجار در چنین شرایطی مطمئن هستند که بخش کوچکی از سود آنان به صورت مالیات اخذ خواهد شد. هر چه تجارت رونق می‌گیرد تعداد و گسترهٔ مالیاتها افزایش یافته و درآمد کل مالیاتی نیز رشد می‌یابد.

هر چه زمان می‌گذرد و پادشاهان یکی پس از دیگری به تخت می‌نشینند، عادات قومی خود را به دلیل وجود آداب شهری از دست می‌دهند. نیازهای آنها به سوی نیازهای رفاهی که در محیط رشد خود داشته‌اند سوق پیدا می‌کند، اینجاست که دست به وضع مالیاتهای جدید بر رعایا – کشاورزان، دهقانان و دیگر رعایا – می‌زنند و به منظور افزایش عایدات خود، نرخهای مالیات را نیز بالا می‌برند و به وضع مالیات بر فروش و عوارض می‌پردازند. این افزایش مالیات مصادف می‌شود با گسترش عادات رفاهی در کشور و افزایش در نیازها و هزینه‌های عمومی تا جائیکه بار مالیاتها بر دوش رعایا می‌افتد و آنها را از دستاوردهای خود محروم می‌سازد. دراینجاست که مردم به نرخهای بالای مالیات عادت می‌کنند زیرا افزایش در نرخها بصورت تدریجی بوده بدون اینکه کسی از این امر آگاه باشد که چه کسی بصورت دقیق باعث افزایش نرخهای قدیمی مالیات و وضع مالیاتهای جدید بوده است.

اما تأثیر مالیاتها بر تجارت باعث مطلع شدن آنها از واقعیات می‌گردد. تجار با مقایسه بین سود خود و بار مالیاتها و مقایسه بین تولید و سودشان به زودی از تجارت روی برمی‌گردانند نتیجه چنین مسأله‌ای نیز کاهش تولید و عواید مالیاتی می‌باشد.

در این وضعیت است که حکام ممکن است به غلط برای جبران کاهش عواید مالیاتی به افزایش در نرخهای مالیات دست بزنند. اگر چنین گردد، مالیاتها به حدی می‌رسند که هیچ سودی برای بازرگانان باقی نمی‌ماند و بار مالیاتی سنگین، هزینه‌های بالای تولید و سود نامناسب نیز از پیامدهای آن می‌باشند،[۲۴] این روند نرخهای مالیاتی بالا وعایدات کم (به دلیل عقیده دولت مبنی بر اینکه نرخهای بالا باعث درآمدهای زیاد می‌گردد) ممکن است تا جایی ادامه پیدا کند که تولید شروع به کاهش نماید و باعث زیان بازرگانان گشته و جمعیت را نیز تحت تأثیر قرار دهد.

از اینجاست که باید فهمید، مهمترین عاملی که باعث تشویق بازرگانی و گسترش آن می‌گردد اینست که بار مالیاتی بازرگانان تا حد امکان تخفیف یابد تا آنان به امید کسب سود بیشتر، فعالیتهای خود را گسترش دهند.[۲۵]

از سوی دیگر باید مالیات‌ها بین تمام پرداخت‌کنندگان مالیات، بصورتی عادلانه و برابر توزیع گردد و دراین امر همه را یکسان ببینند و هیچ کس را بخاطر ثروت و یا طبقه اجتماعیش مستثنی نکرده و همچنین نباید پیروان، کارگزاران و نزدیکان

حکومت را مستثنی ساخت. همانطورکه نباید مالیاتی وضع شود که فراتر از توان پرداخت مردم باشد.[۲۶]

مخارج دولتی برای خدمات اجتماعی

مراقبت و حمایت از فقرا، افراد بی سرپرست و ایتام و پرداخت مستمری به آنها از محل خزانه و نیز حمایت از نابینایان و ناشنوایان و قاریان قرآن کریم و ... باید در برنامه کاری دولت‌ها باشد. چنانچه خزانه علاوه بر تامین مخارج فوق منابعی در اختیار داشته باشد باید جهت ساخت و احداث بیمارستان و استخدام پزشک و پرستار و ... نیز اقدام نماید تا نیاز طبقات فقیر و ناتوان را تامین کند.[۲۷]

صندوق ذخیره دولتی غیر ضروری است

هنگامیکه ثروت، احتکار شده و یا در صندوقها ذخیره گردد، از ثمردهی باز می‌ماند اما زمانیکه برای بهبود شرایط رعایا و رعایت حقوق آنها و مراقبت از آنها در مقابل زیانها مورد استفاده قرار می‌گیرد، شروع به بازدهی کرده و در کنار نفع رساندن به رعایا باعث تقویت دولت و بیشتر شدن محبوبیت آن نیز می‌گردد. بنابراین باید صندوق ذخایر دولت مبدل به هزینه‌هایی شود که باعث بهبود وضعیت اسلام و مسلمین می‌گردد.[۲۸]

دولت، به منزله بازاری برای کالاها و خدمات[۲۹]

و این امر (یعنی رشد رفاه و مدنیت)، با افزایش جمعیت و افزایش سطح زندگی اتفاق می‌افتد که عامل آن نیز دولت است.

دولت به جمع‌آوری ثروت رعایا و هزینه کردن آن در زمینه درباریان و کارگزاران حکومتی می‌پردازد که منزلت آنها بالاتر از منزلت ثروت است. در نتیجه، پولی که از دست رعایا خارج شده به دست درباریانی می‌افتد که هزینه‌های آنان باعث گسترش تعداد شهروندانی می‌گردد که دارای خلق و خوی شهرهای بزرگ هستند و ارتباطات خوبی نیز با درباریان و کارگزاران حکومتی دارند. نتیجه چنین امری بهبود سطح زندگی و وضعیت شهروندان خواهد بود. این شهروندان به زودی خلق وخوی مرفهین را به خود می‌گیرند که این پدیده نیز باعث گسترش صنایع و هنرها می‌شود و معنای تمدن نیز همین است.

و به همین خاطر است که شما در اطراف و اکناف کشور شهرهایی را ملاحظه می‌کنید که به رغم پرجمعیت بودنشان، در مرحله صحرانشینی قرار دارند و کمتر متمدن شده‌اند و برعکس شهرهایی وجود دارند که در مرکز کشور و نزدیک شهرهای بزرگ و مرکز حکومت قرار دارند و شهرهایی متمدن هستند. این امر در واقع به دلیل مجاورت با پادشاه است یعنی هزینه‌های پادشاه مانند آبی جریان یافته و تمامی زمینهایی که در مجاورت قرار دارند را سیراب کرده و حاصلخیز می‌نماید درحالیکه نقاط دوردست‌تر کماکان تشنه باقی خواهند ماند.[۳۰]

تأثیر هزینه‌های دولت بر درآمدهای ملی و دریافتهای مالیاتی

کاهش هزینه‌های پادشاه باعث کاهش در مقدار مالیات جمع‌آوری شده می‌گردد و دلیل چنین چیزی نیز اینست که دولت و دربار بعنوان بزرگترین بازار و عامل گسترش مدنیت شناخته می‌شوند. در نتیجه اگر پادشاه، پول بدست آمده از طریق مالیات را احتکار نماید و یا پولی برای خرج کردن نداشته باشد؛ درآمد در اختیار کارگزاران و درباریان و وابستگان آنها کاهش می‌یابد که نتیجه آن نیز کاهش هزینه‌هایشان می‌باشد و از آنجائیکه این گروه، بعنوان مهمترین گروهای خریدار هستند، با کاهش هزینه‌های آنها، بازرگانی به حالت رکود درمی‌آید و سود تجار کاهش می‌یابد، علاوه بر این به دلیل آنکه اساساً مالیات، بر معاملات و خرید و فروشهای بازار و سودها وضع می‌شود، لزوماً درآمدهای مالیاتی نیز کاهش یافته و دولت نیز بعنوان جمع‌آوری کننده مالیات دچار ضرر و زیان خواهد شد.

باید توجه داشت که ثروت، بین پادشاه و رعایا در گردش است و از دست یکی به دست دیگری منتقل می‌شود، لذا اگر پادشاه، پول را در نزد خود نگه دارد، زیان رعایا را نیز درپی خواهد داشت.[۳۱]

جمعیت زیاد باعث خلق ثروت می‌گردد

تفاوت درآمد و توسعه بازار در بین مناطق و شهرها به دلیل تفاوت در جمعیت این مناطق می‌باشد و دلیل آن همانگونه که قبلاً نشان دادیم اینست که فرد به تنهایی قادر به تأمین نیازهای خود نیست و لازم است که با دیگر اعضای جامعه همکاری نماید. بعنوان مثال در تولید گندم اینطور نیست که هر فردی اقدام به تأمین همه نیازهای خود نماید بلکه شش یا ده نفر به همکاری با یکدیگر می‌پردازند: مثل آهنگر، نجار برای تعمیر ابزارآلات، فردی برای مواظبت از گاوها، فردی برای شخم

زدن زمین، فردی برای برداشت محصول و افراد دیگری برای کارهای گوناگون کشاورزی که هر یک از آنها در زمینه خاصی تخصص یافته‌اند.

نتیجهٔ چنین همکاری بین نیروی کار، تولید مقدار معتنابهی از مواد غذایی است که چندین برابر نیاز افرادی است که مشغول به کار شده‌اند و همچنین نتیجه این همکاری اینست که نیازهای فراوانی از نیروهای کار تأمین می‌گردد. لذا هنگامیکه ساکنین یک منطقه شهر تلاشهای خود را برای برآورده ساختن نیازهای ضروری اختصاص می‌دهند متوجه می‌شوند که آنان فقط به بخش کوچکی از نیروی کار خود برای چنین هدفی نیاز دارند و بقیه نیروی کار آنها باید در تولید کالاهای لوکس و یا کالاهایی که مورد نیاز مناطق دیگر می‌باشد بکار رود. علاوه بر این هنگام مبادله با مناطق دیگر، در مقابل صادرات خود دست به واردات از آن مناطق می‌زنند که نتیجه کلی همه این تلاشها، ثروتمندتر شدن کشور خواهد بود.

درآمدها نمایانگر ارزش نیروی کاری است که مورد استفاده قرار گرفته؛ لذا اگر نیروی کار زیادی مورد استفاده قرار گرفته باشد،کل ارزش آن افزایش می‌یابد و نتیجه چنین امری نیز اینست که درآمد چنین جامعه‌ای ضرورتاً افزایش یافته و رفاه بوجود آمده باعث سوق دادن جامعه بسوی تجمل در پوشاک، لوازم زندگی، خانه، خدمتکار و غیره خواهد شد. در چنین شرایطی است که تقاضا برای این اقلام باعث تشویق مردم به فراگیری آموزشهای لازم در امر تولید می‌گردد؛ و این امر نیز به نوبه خود سبب رونق در چنین حرفه و خدماتی می‌شود و درآمد بیشتری نصیب کسانی خواهد شد که مشغول کار در این حرفه‌ها هستند و همه اینها درنهایت سبب افزایش در درآمد و مصرف کل جامعه می‌گردد.

نتیجه این افزایش در رفاه، افزایش در فعالیتهای اقتصادی است که خود، سبب افزایش در درآمدها و افزایش کالاهای لوکس می‌شود و بوجود آمدن خواستهای جدید نیز ایجاد صنایع و خدمات جدید را در پی دارد که افزایش در درآمد و رفاه نیز از تبعات مجدد آن خواهد بود. این روند ممکن است دو یا سه مرتبه جریان داشته باشد چرا که تمامی این فعالیتهای جدید در تولید کالاهای لوکس بکار گرفته می‌شود مگر برخی فعالیتهای اساسی که متوجه تولید کالاهای ضروری است.[۳۲]

نتیجه‌گیری اینکه؛ ساکنین مناطق پرجمعیت، مرفه‌تر از کسانی هستند که در مناطق کم جمعیت زندگی می‌کنند، قضاتی که در منطقه اول می‌باشند از وضعیت رفاهی مناسب‌تری نسبت به قضات منطقه دوم برخوردار می‌باشند؛ همچنین تجار،

صنعت گران، مردم خیابان، شاهزادگان و نیروهای امنیتی منطقه پرجمعیت از شرایط مناسب‌تری نسبت به همنوعان خود در مناطق کم جمعیت برخوردار می‌باشند.

بعنوان مثال در کشور مغرب(مراکش)، مقایسه‌ای انجام دهید بین شرایط مردم فز و شهرهای دیگری مانند بوجیه(Bougie)، تلمیسان(Tilmisan) و سئوتا(ceuta) تفاوت بین این دو منطقه هم از نظر شرایط عمومی و هم از نظر تعداد افراد هر منطقه، زیاد است. نتیجه این است که قضات شهر فز در شرایط مناسبتری نسبت به قضات دیگر شهرها قراردارند و وضعیت مشاغل دیگر نیز به همین گونه است. بطور مشابه، شرایط مردم تلمیسان بهتر از مردم الجیرس(Algiers) و شرایط آنها نیز بهتر از شهرهای کوچکتر است و این روند ادامه پیدا می‌کند تا به آبادیهای کوچک می‌رسیم که همه فعالیتها برای تولید کالاهای ضروری متمرکز شده و هیچ مازادی باقی نمی‌ماند. عامل اساسی چنین تفاوتی در ماهیت مشاغلی نهفته است که در مناطق مختلف در جریان می‌باشند. یعنی هر شهری بازاری است برای انواع گوناگون کارها و هر بازاری مقداری از مخارج را جذب می‌کند که متناسب با اندازهٔ آن باشد.

این شرایط حتی برای فقرا و متکدیان نیز صادق است: یعنی متکدیان شهر فز در وضعیت مناسبتری نسبت به متکدیان شهرهای تلمیسان یا اوران قرار دارند. من در شهر فز شاهد این مطلب بوده‌ام که متکدیان این شهر در روز عید قربان[۳۳] درخواست مبلغی پول می‌کردند که بتوانند به شخصه اقدام به خرید قربانی نمایند. همچنین دیده‌ام که آنان حتی درخواست کالاهای تجملی و خوراکی مانند گوشت، کره، ادویه، لباس یا ظروف آشپزخانه می‌نمودند.

اگر چنین درخواستی در تلمیسا یا اوران مطرح می‌شد بطور قطع با توبیخ مواجه می‌گشت. و ما امروز داستانهای عجیبی درباره رفاه و تجمل قاهره و مصر می‌شنویم، داستانهایی که مردم فقیر مراکش را به مهاجرت به آنجا و کسب درآمد تشویق می‌نماید. باور عمومی اینست که چنین وضعیتی به دلیل سخاوت بیشتر مردم آن منطقه و یا حتی گنجهای پنهان مصر می‌باشد اما اینگونه نیست چرا که دلیل اصلی این وضعیت، پرجمعیت‌تر بودن مصر و قاهره نسبت به سرزمینهای ما می‌باشد. همه اینها نیز بدان دلیل است که جمعیت بیشتر و در نتیجه افزایش درآمد باعث می‌شود که مردم نسبت به سائلین و متکدیان، سخاوت بیشتری از خود نشان دهند.

چنین وضعیتی را می‌توان حتی با توجه به شرایط متفاوت حیواناتی که درخانه‌ها بسر می‌برند نیز ملاحظه کرد. در باریانی که در خانه‌های مملو از گیاهان و مواد غذایی و در شرایطی مرفه زندگی می‌کنند، شاهد دسته‌های مورچه‌ها و دیگر حشرات و گاو و گوسفند می‌باشند و پرنده‌ها از این سو به آن سو در پروازند. اما از سوی دیگر در خانه‌های فقرا و مستمندان که وسایل پذیرایی وجود ندارد فقط موشها مشاهده می‌شوند. وجود جمعیت زیاد درشهرها نشانگر وجود حیوانات درآنجا است و وجود خرده‌های نان بر روی زمین نیز نشانگر رفاه مردمی است که به دلیل ثروت، آن را بر روی زمین ریخته‌اند. پس بدان که سطح زندگی مردم و ثروتشان به تعداد افرادشان بستگی دارد.[۳٤]

مگر اینطور نیست که در مناطق کم جمعیت، فرصتهای شغلی کمی وجود دارد و یا حتی اصلاً وجود ندارد و درآمدها نیز پایین است. همه اینها به دلیل کمبود فعالیتهای بشری است حتی چشمه‌ها و رودخانه‌ها نیز درمناطق کم جمعیت از فوران باز می‌ایستد و استفاده مجدد از آن منوط به کشیدن آب- که فعالیتی است بشری- می‌باشد و چنین چیزی در مورد حیوانات نیز صادق است، بدین معنا که لازم است شیر آنها با تلاش و زحمت دوشیده شود. اگر تلاشی برای استخراج آب صورت نگیرد چشمه‌ها شروع به کم آب شدن و نهایتاً خشک شدن خواهند نمود(مثل حیوانات شیرده) این شرایط را می‌توان در شهرهایی مشاهده نمود که در ایام پرجمعیت، از آب فراوان سود می‌بردند ولی همینکه جمعیتشان رو به کاهش می‌نهاد چشمه‌ها خشکیده ونهرها بی‌آب میشدند.[۳۵ و ۳٦]

عوامل اقتصادی و بهداشتی که حجم جمعیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد

اگر حاکم یک کشور فردی با مدارا و نافع باشد(مثال مراحل ابتدایی حکومت)، رعایای آن کشور با اطمینان انرژی زیادی از خود به خرج داده و فعالیتهای اقتصادی گوناگون رشد یافته و نرخ موالید نیز افزایش می‌یابد. تمامی این مسائل بصورت تدریجی اتفاق می‌افتد به گونه‌ای که حداقل پس از یک یا دو نسل، می‌توان این تغییرات تدریجی را احساس نمود.

درپایان دو نسل و هنگامیکه جمعیت کشور به حداکثر مقدار و نرخ رشد خود می‌رسد، حکومت به پایان عمر طبیعی خود نزدیک می‌شود.

هرچه به پایان عمر یک حکومت نزدیک می‌شویم، گرسنگی و قحطی و مرگ و میر افزایش می‌یابد. قحطی بدان دلیل افزایش می‌یابد که بسیاری از مردم به دلیل افزایش بار مالیاتی و افزایش بی‌اعتمادی نسبت به اموال، زراعت خود را از دست می‌دهند. همچنین به دلیل ضعف حکومت، مشکلات و دزدیها زیاد می‌شود که نتیجه آن کاهش تعداد جمعیت است. به گونه‌ای که تولیدات کشاورزی رو به کاهش می گذارد.

البته مقدار و کیفیت تولیدات کشاورزی در یک سطح باقی نمی‌ماند بلکه با توجه به مقدار بارندگی که بسیار درنوسان است تغییر می‌کند. در اینصورت است که مردم، با ذخیره کردن میوه‌جات و محصولات کشاورزی و لبنی، زندگی و معاش خود را تأمین می‌نمایند در نتیجه هر کاهشی در مقدار محصولات، باعث افزایش انتظار قحطی و در نتیجه افزایش قیمت محصولات کشاورزی می‌گردد و این محصولات از دسترس فقرا خارج می‌گردد که حاصل آن نیز وارد آمدن ضرر و زیان به آنها می‌باشد و در برخی سالها، محصولات آن چنان کاهش می‌یابد که قحطی فراگیر اتفاق می‌افتد.

با افزایش تعداد مرگ و میرها به دلیل قحطی رایج و با ناامنی شایع در کشور و بخاطر ضعف حکومت، بی‌نظمی و قتل و غارت افزایش یافته و بیماریهای واگیر شیوع پیدا می‌کند. عامل اساسی رواج بیماریهای واگیردار، آلودگی‌ها و مفاسدی است که بخاطر تراکم جمعیت پدید می‌آید.

به همین دلیل است که قبلاً منطق وجود مناطق باز و وسیع(پارک‌ها) در بخشهایی از شهر که ساخت و ساز در آنها صورت گرفته را بیان کردیم. به دلیل وجود چنین بخشهایی باد به راحتی جریان یافته و آلودگی‌هایی که توسط حیوانات ایجاد شده را دفع نموده و هوای تازه و پاکیزه را جانشین آن خواهد ساخت. هم اینک مناطقی مانند قاهره در شرق و فز درغرب بخاطر تراکم بالای جمعیتی درآنها از جمله این مناطق می‌باشند.[۳۷]

عوامل اخلاقی و اجتماعی که حجم جمعیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد

مردمی که شکست خورده و تحت انقیاد درآمده باشند به زودی از صحنه کنار خواهند رفت و دلیل چنین مسأله‌ای نیز این است که (البته خداوند بهتر می‌داند) سستی و کاهلی برآنها مستولی شده و باعث وابستگی آنان به دیگران می‌گردد و

آنان را به ابزاری در دست دیگران تبدیل می‌کند. امید از بین رفته و خلاقیت کاهش می‌یابد چرا که خلاقیت زمانی وجود دارد که امیدواری وجود داشته باشد. اگر شرایط مردم بد و نامطلوب باشد و سستی و تنبلی برآنها چیره شود و وحدت آنها از بین برود، شکست، جایگزین موفقیت شده و تعداد سکنه نیز کاهش خواهد یافت. درآمدشان کمتر شده و فعالیتهای اقتصادی دچار رکود خواهد شد و مردم توان دفاع از خود را نخواهند داشت زیرا شکست، روحیه آنها را نیز تضعیف می‌کند. نتیجه این اتفاقات آن است که مردم، در برابر هر مهاجمی سر تعظیم فرود خواهند آورد حتی اگر قبلاً بر آن غلبه یافته باشند.[۳۸]

می‌توان این مطلب را بعبارتی دیگر تبیین کرد. بشر، حاکم طبیعت است و این حق را از سوی خداوند کسب کرده است. حال حاکمی که از حق خود محروم شده و از کسب قدرت نیز دور نگه داشته شده حتی این زحمت را نیز متحمل نخواهد شد که به دنبال رفع نیازهای غذایی خود برود. چنین مسأله‌ای در مورد حیواناتی که در قفس نگه داشته می‌شوند نیز صادق است چرا که به دلیل تولید مثل نکردن تعدادشان کاهش یافته و درنهایت نسلشان منقرض خواهد شد.

تصور چنین مطلبی را می‌توان در ایرانیانی مشاهده نمود که اگر چه ارتششان در مقابل اعراب شکست خورد اما جمعیت آنها پرتعداد بود و سرزمین پهناوری را در اختیار داشتند اما همینکه تحت انقیاد اعراب درآمدند، تعدادشان شروع به کاهش نمود وآن جمعیت بسیار بتدریج ناپدید شد که گویی قبلاً اصلاً وجود نداشت.

و اینطور نیست که چنین حوادثی به خاطر ظلم و استثمار یا شکنجه و آزار حاکم وقت اتفاق افتاده باشد بلکه رفتار عادلانه حاکم اسلامی وقت برکسی پوشیده نیست. بنابراین علت اصلی آن را باید در طبیعت بشر جستجو کرد که هنگام تحت فشار قرارگرفتن برای اطاعت از خواستهای دیگران به چنین شرائطی دچار خواهد شد و اینچنین سرنوشتی برای او رقم خواهد خورد.

پی نوشت ها:

۱- Ibn Khaldun, The Muqaddimah, trans. By Fraz Rosenthal, New York: Patheon press, ۱۹٦۷, Vol. ۲, p. ۲۷۲.

۲- Ibid., p. ۳۱۱.

۳- Ibid., p. ۲٤۱.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

٤- Ibid., p. ۲٥۷.

٥- Ibid., p. ۲٤۰.

٦- Ibid., p. ۳۰۱.

۷- Ibid., p. ۲٤۷.

۸- Ibid., p. ۲۷٤.

۹- Ibid., p. ۲۸٥.

۱۰- Ibid., p. ۲٤٤.

۱۱- Ibid., p. ۲٤٤.

۱۲- Al-Harir, author of Maqamant (۱۰٥٤-۱۱۲۲).

۱۳- ریشه اصلی نام ادریس باعث سردرگمی عظیم شرق شناسان شده است اما برخی بر این اعتقادند که کلمه ادریس از آندریاس، الکساندر، آشپز بزرگ گرفته شده است.

۱٤- Ibn Khaldun, op. cit., Vol. ۲, p. ۲۷٦.

۱٥- «اجیال» دقیقاً به معنای نسلها می‌باشد.

۱٦- badv اغلب توسط ابن خلدون در مورد زارعین و چوپانان به کار می‌رود.

۱۷- Ibn Khaldun, op. cit., Vol. ۱, p. ۲۲۰.

۱۸- Ibid., p. ۲۲۳.

۱۹- Ibid., p. ۲۷٦.

۲۰- Ibid., Vol ۲. p. ۳۱٦.

۲۱- Ibid., p. ۹۳.

۲۲- Ibid., p. ۲۸٦.

۲۳- مالیاتهای سرانه اغلب بر غیر مسلمانان ساکن در بلاد اسلامی وضع شده چرا که این غیر مسلمانان از انجام خدمات نظامی معاف بودند و لذا در قبال معافیت ملزم به پرداخت مالیات می‌شدند.

۲٤- به نظر می‌رسد که در اینجا ابن خلدون مفهوم «نرخ بهینه مالیات» را درک کرده باشد.

۲٥- Ibn Khaldun, op. cit., Vol. ۲, p. ۷۹.

۲٦- همان منبع، صفحهٔ ۱۳۷، ابن خلدون این مطلب را از طاهربن الحسین (۸۲۲-۷۷٥) نقل کرده است. طاهر بعنوان فرمانده جنگ در دوران حکومت هارون الرشید و المامون شناخته می‌شود.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

او همچنین فرمانروایی استانهای شرقی را در دوران هارون الرشید مامون بر عهده داشت. او اندکی پیش از مرگش از خلیفهٔ بغداد اعلام انعشاب و جدایی نمود. فرزندان او تا سال ۸۷۲ بر خراسان حکمرانی کردند. عباراتی که در اینجا داخل گیومه قرار گرفته در حقیقت بخشهایی از نامه وی به فرزندانش می‌باشد.

۲۷- Ibn Khaldun, op. cit., Vol. ۲, p. ۱۳۹; quoted form tahir ibn al-Hussein

۲۸- Ibn Khaldun, op. cit., Vol. ۲, p. ۱۳۳; quoted form tahir ibn al-Hussein

۲۹- در اینجا می‌توانید مقایسه‌ای انجام دهید بین تاکید ابن خلدون بر اهمیت دادگاه بعنوان یک بازار با آنچه که لوییس مامفورد در کتاب «فرهنگ شهرها و تکنیکها و تمدن» به آن اشاره کرده است.

۳۰- Ibn Khaldun, op. cit., Vol. ۲, p. ۲۵۰.

۳۱- Ibid., p. ۹۲.

۳۲- شاید در اینجا منظور ابن خلدون این باشد که مصرف کالاهای غیر ضروری بصورت غیر محدود می تواند گسترش یابد در حالیکه تولید این کالاها زمانی امکان پذیر خواهد بود که نیروی کار مازاد وجود داشته باشد، نیروی کاری که در تولید کالاهای ضروری مشغول نباشد.

۳۲- «عیدالاضحی» با قربانی کردن حیوانات هنگام سفر به مکه گرامی داشته می‌شود.

۳٤- Ibn Khaldun, op. cit., p. ۱۲٤.

۳۵- هنگام نگارش این سطور، شاید ابن خلدون چاههای ویران روم و منابع آن را که در شمال آفریقا و صحرای روسیه قرار داشته، مد نظر داشته است.

۳٦- ابن خلدون ماهیت دو جانبه ارتباط بین ثروت و جمعیت را درک کرده بود. یعنی اگر افزایش جمعیت از طریق تقسیم کار با درجات بالاتر باعث افزایش ثروت می‌گردد، ثروت بیشتر نیز باعث جمعیت فراوان‌تر خواهد گشت. لذا ابن خلدون چنین معتقد است که: یک دولت خوب می‌تواند از طریق تشویق صنایع گوناگون جمعیت خود را افزایش داده و در عین حال درآمدهای بیشتری نیز نصیب خود نماید.

۳۷- Ibn Khaldun, op. cit., p. ۱۲٤.

۳۸- ابن خلدون اهمیت کاهش نرخ موالید را در افول یک تمدن درک کرده بود. بعنوان مثال در امپراطوری روم از دست رفتن امیدواری مردم باعث اضمحلال آن امپراطوری گشت.

فصل چهاردهم

نظریات اجتماعی و اقتصادی شاه ولی ا...

جی.ام.اس.بلاجون*

*J. M. S. Blajon

مختصری از زندگی‌نامه شاه ولی الله

قطب الدین عبدالرحمن مشهور به شاه ولی ا... درچهارم شوال سال ۱۱۱٤ هجری قمری/ ۱۷۰۲ میلادی در روستای کوچک پلث واقع در منطقه دهلی دیده به جهان گشود. او در دوران افول دینی زندگی می‌کرد لذا توانست نقش مهمی درتقویت مجدد هسته اسلامی و اساس اسلامی جامعه خویش ایفا کند. او دارای آنچنان خلاقیت و ابتکاری بود که تنها به خواست و مشیت‌الهی می‌توانست چنین چیزی وجود داشته باشد بعنوان مثال وی توانست در علوم و معارف پیشرفته عصر خود طی مدت کوتاه ۱۵ سال تبحر کافی پیدا کند.

چیزیکه در نظر وی اهمیت داشت ارائه تصویر صحیحی از اسلام بود تا بتواند در برابر چالشهای دوران خود پاسخگو باشد. اگر چه وی تلاش می‌کرد تا حد امکان، مسایل را از طریق عقلانی به اثبات برساند اما این امر باعث نمی‌شد که دین را پایینتر از خرد قرار دهد. کتاب اصلی وی یعنی «حجت ا... البالغه» نشانگر پویایی‌ای است که از طریق میراث قرآنی به عقل بشری انتقال می‌یابد، پویایی که باعث می‌شود با مراجعه به رهیافت نگاه به ریشه مشکلات، بتوان به استقبال چالشهای دنیوی رفت. شاه ولی ا... در۲۹ محرم ۱۱۷٦ هجری قمری / ۱۷٦۳ میلادی پیش از آنکه میراث گرانبهای خود را در اختیار ما قرار دهد دیده از جهان فرو بست.

بعقیدهٔ شاه ولی ا... اصل کمک دو جانبه یا تعاون، اصلی اساسی در نظم اجتماعی صحیح می‌باشد،[1] که می‌توان این اصل را در موارد متعدد مانند تجارت، صنعت و کشاورزی بکار بست. در همین راستا است که قراردادها و نهادهایی تعریف شده‌اند که برخی از آنها عبارتنداز: مضاربه (که براساس آن سرمایه از یک طرف و نیروی کار از طرف دیگر با یکدیگر به مشارکت گذاشته میشود) و مفاوضه (نوعی مشارکت تجاری نامحدود که تمامی اموال دو طرف بکار گرفته می‌شود و تدارک و ضمانت اموال نیز بر عهده دو طرف است)، عنان (شرکت تضامنی محدود که تدارک از سوی دو طرف می‌باشد لیکن مسؤولیت دو طرفه وجود ندارد)، شرکت الصناعی(مشارکت صنعت گران بگونه‌ای که بعنوان مثال دو خیاط یا دو رنگرز دارای سهم برابر می‌شوند)، شرکت الوجوه (اتحادیه‌ای اعتباری بدون سرمایه که شرکاء وجاهت و اعتبار خود را به مشارکت گذاشته و در محصول شریک میشوند)، مساقات (قراردادی که طی آن یکی از طرفین، زمین و بذر را فراهم

می‌کند و طرف دیگر نیروی کار و وسایل مورد نیاز را تهیه می‌کند) و مخابره(قراردادی که طی آن، یکی از شرکاء زمین را تدارک می‌بیند و طرف دیگر، بذر و نیروی کار و ابزار شخم زنی را تهیه می‌کند).[۲]

به نظر شاه ولی ا... ضرورت کمک دو جانبه و تعاون، دلیل اصلی حرمت قمار و ربا می‌باشد. وی می‌گوید:

«و باید بدانی که میسر(قمار)، درآمدی است غیر شرعی ... و در سازگاری با روح تمدن و تعاون قرار ندارد... همچنین است ربا که آن هم درآمدی است غیر شرعی چرا که قانون کلی اینست که قرض گیرندگان، افرادی هستند که گرفتار تنگدستی شدید شده‌اند و اغلب قادر به بازپرداخت بدهی خود در سر موعد نمی‌باشند... هنگامیکه چنین شیوهٔ کسب درآمدی در جامعهٔ ریشه می‌دواند باعث محدود شدن زراعت و تجارت و مهارت که اسباب اصلی کسب درآمد می‌باشند (درجوامع سالم)می‌گردد. هر دو راه کسب درآمد یعنی میسر و ربا در حکم خماری و مستی می‌باشند چرا که در تضاد آشکار با اصولی قرار دارند که خدای متعال برای کسب معاش وضع کرده است».[۳]

با استفاده از فرمایش ذیل از پیامبر اکرم(ص) می‌توان یکی از روش‌های کسب درست معاش از لحاظ شرعی را استخراج نمود، ایشان می‌فرمایند:«هرکسی که زمین مواتی را احیاء نماید، مالک آن زمین می‌شود.» شاه ولی ا... در تفسیر آن می‌گوید:

«ایده‌ای که در اظهار فوق نهفته آنست که... همه اموال متعلق به خدواند است... کل زمین، در حکم مسجد یا آسایشگاه مسافرین است که همه مردم، حق برابری درآن دارا می‌باشند. قانون (کسی که اول می‌آید اول مورد پذیرایی قرار می‌گیرد) در اینجا صادق است. قانون مالکیت بر این نکته تصریح دارد که هر کسیکه زمینی را تحت کشت در می‌آورد، بیشتر از دیگران نسبت به آن زمین دارای حق است.[۴]»

شاه ولی ا... با آگاهی از وظایف زیادی که خداوند بر دوش انسان نهاده است، خاطر نشان می‌سازد که انسان، حداقل از سه جهت برتر از دیگر انواع حیوانات می‌باشد، که عبارتند از:

۱. انسان تمایل به رفاه عمومی دارد، درحالیکه حیوانات براساس امیال حسی و دفعی خود تمایل نشان میدهد.

۲. انسان ، نسبت به زیبایی و هنر حساس است.
۳. انسان قادر است با تفکر به ابـزاری دسـت یابـد کـه از طریـق آن بـه حـل مشکلات اجتماعی و اقتصادی خود بپردازد (ارتفاقات).[۵]

واژهٔ «ارتفاق» دریکی از آثار اولیه شاه ولی ا... نیز یافت می‌شود[۶] اما به نظر می‌رسد که این واژه از واژه‌های اساسی مورد استفاده در«حجت ا... البالغه» و«بدور البازغه» می‌باشد که ایده اساسی یک نوع جامعه شناسی پایه‌ای جذاب را تشکیل میدهد، و با این هدف است که «مراحل توسعه اقتصادی – اجتماعی» با آن ارتباط پیدا میکند.[۷] مکتب دهلی، به چهار نوع ارتفاق معتقد است که برای بنیان نهادن یک جامعه لازم است و اعتقاد دارد که خدای متعال نیز آن را دربرنامه خود قرارداده است:[۸]

«در مرحله اول توسعه اقتصادی - اجتماعی، بشر قدرت تکلم بدست می‌آورد بگونه‌ای که می‌تواند اندیشه‌های خود را از طریقی طبیعی و بدون وضع هرگونه قراردادی بیان کند. سپس دایرهٔ تکلم وی با استفاده از استعارات و مجازیات برای ارتباط دادن چیزهایکه در ذهنش وجود دارد، گسترده‌تر می‌شود و در همان حال با تغییر لحن و تغییر صدا می‌تواند احساسات مختلف خود را بیان کند تا اینکه نهایتاً زبان وی در میان سایر حیوانات بصورت زبانی متمایز و مختلف درمی‌آید. همچنین درهمین مرحله اول است که بشر با طرز استفاده از محصولات غذایی که برای رشد فیزیکی وی لازمست، آشنا می‌شود و همچنین طرز خوردن و هضم این محصولات را نیز می‌آموزد... (علاوه براین) او می‌آموزد که چگونه چاه را برای کسانیکه به دور از آب چشمه‌ها و رودخانه‌ها زندگی می‌کنند حفر نماید... چگونه حیوانات را اهلی نماید تا از آنها در کارهای سخت بهره بگیرد... چگونه خانه‌ای مسکونی مهیا سازد تا از گزند سرما وگرما در امان باشد، چگونه جامه و لباس خود را از پوست حیوانات یا برگ درختان تهیه نماید... و نیز دراین مرحله است که بشر به سمتی سوق پیدا می‌کند که برای خود همسر برمی‌گزیند تا هم امیال خود را ارضاء نماید و هم نسل خود را حفظ کند.[۹]

همچنین وجه دیگر این مرحله، فرهنگ بدوی می‌باشد. بدین معنا که بشر دست به تهاتر و همکاری در راههای گوناگون می‌زند[۱۰]... (علاوه

برآن، ضرورت قانون و نظم اقتضا می‌کند تا) آن کس که خود را عاقلتر و شجاعتر از دیگران میداند رهبر شود... همچنین قانون و مقررات وضع می‌شود تا مناقشات بین مردم از بین رفته و جلوی جرم و جنایت و تجاوزات گرفته شود.»[۱۱]

می‌توان بطور خلاصه گفت:« مرحله اول توسعه نمایانگر توسعه‌ای است که مبتنی بر سطح حیوانیت می‌باشد. به هر حال این نوع توسعه با افزوده شدن کیفیاتی مانند پاکی، خلوص احساسات ساده اجتماعی» تمدن و فرهنگ، بهبود می‌یابد.»[۱۲] در دومین مرحله از توسعه اقتصادی – اجتماعی، با مردمان یکجانشین و شهروندانی مواجه می‌شویم که در مناطقی، سکنی گزیده‌اند.[۱۳] از آنجا که در مقایسه با دوران تمدن ابتدایی، در این دوره، پیچیدگی زندگی افزایش یافته است لذا نیاز به نهادهای مناسب و معیارهای عقلایی برای دستیابی به پیشرفت نیز ضروری می‌نماید. اینجاست که شاه ولی ا... نتیجه‌گیری می‌کند که پنج نوع از خرد، لازم و ضروری است که عبارتند از:

۱. خرد مربوط به طریقه زندگی که اشاره به کسب معرفت پیرامون خوردن، آشامیدن، پوشیدن، خانه‌سازی، آداب معاشرت، طریقه سخن گفتن، شیوه مسافرت و غیره، دارد.
۲. خرد کسب معاش: که مربوط به مشاغل گوناگونی که مردم براساس ظرفیت شخصیشان اختیار می‌نمایند و ابزارهایی که کشاورزان، نجاران و نعلبندان در حرفه‌های خود از آنها استمداد می‌جویند میباشد.
۳. خرد زندگی داخلی: که مربوط به تربیت فرزندان، زندگی با همسر، بردگی، وظایف نسبت به خویشاوندان، مدیریت و دوستی می‌باشد.
٤. خرد ارتباطات دو جانبه که مربوط به مسائلی مانند خرید و فروش و معاملات، دادن هدایا، اجاره داری، قرض دادن و قرض گرفتن می‌باشد.
۵. خرد همکاری: که مربوط به سهیم شدن، فعالیتهای تجاری، وکالت و تصدی‌گری می‌باشد.[١٤]

با گذر از مرحله دوم اقتصادی- اجتماعی، جامعه بشری تبدیل به دولت – شهرهایی (مدینه) می‌شود که «شامل شهرهای کوچکی است که به یکدیگر مرتبط شده‌اند و ساکنان آن به تجارت با یکدیگر می‌پردازند... و با توجه به این اتحاد است

که تشکیل یک کل را می‌دهند که هرگروه از مردم یا هرخانواده متعلق به آن مجموعه، تشکیل دهندهٔ اجزای کل مزبور می‌باشند.»

به محض آنکه دولت – شهرها استقرار می‌یابند، بشر به سومین مرحله از توسعه اقتصادی – اجتماعی می‌رسد. برای حفظ دولت شهرها لازمست که اتحاد برقرار شود و ابزاری که دولت از طریق آنها دست به حفظ دولت شهرها و گسترش آنها می‌زند باید قوی باشد و امام و رهبری که در رأس آن قرار می‌گیرد[۱۵] نیز باید دارای شخصیتی نیرومند و دارای کلامی نافذ باشد.[۱۶] برای رشد دولت شهرها و مقابله آنها با فساد و بی‌نظمی و غیره وجود ملزومات زیر ضرویست:

۱. **نظام قضایی:** «هنگامیکه خست و تنگ چشمی و حسادت برخلاف قانون در حیات اجتماعی وارد می‌شود، مخالفتها و مناقشات در بین مردم دولت – شهرها گسترش می‌یابد و در نتیجه، لازمست که نهادی شناخته شده وجود داشته باشد که از طریق آن فرد، قادر به فرونشاندن مناقشات باشد.»

۲. **نهاد اجرایی:** «هنگامیکه مردمی خاص از مشاغل خاص بردیگر مردم مستولی می‌شوند، شروع به تأثیرگذاری برآنها می‌نمایند در این حالت است که در دولت – شهر بی‌نظمی اتفاق می‌افتد در نتیجه لازمست فردی قوی وجود داشته باشد که بتواند از ابزارهای تنبیهی برعلیه چنین مردمی استفاده کند.»

۳. **پلیس و نیروی نظامی:** «مردم، اغلب دست به فعالیتهای خشونت باری مانند قتل وغارت و دزدی می‌زنند و درصدد برهم زدن نظم و صلح در دولت – شهرها برمی‌آیند. برای کنترل چنین فعالیتهای خشونت‌بار و حفظ دولت– شهرها از پیامدهای منفی آن، لازمست که نیروی دفاعی شامل جنگجویان شجاع، در مواقعی که ضروری است، وجود داشته باشند.»

٤. **رفاه و فعالیتهای عام‌المنفعه:** «دولت شهرها دارای نهادها و بدنه‌های همکاری می‌باشند که وظیفه دولت رفاه را انجام می‌دهند وفقدان آنها باعث نقص دولت رفاه می‌گردد. مسائلی که باید همواره مراقب آنها بود عبارتند از: محافظت از مرزهای کشور، ساخت قلعه‌های نظامی و دژها، ساخت چاهها، بازارها و پلها، بستر سازی برای رودخانه، سرپرستی ایتام، حفاظت از اموال ایتام، توزیع مواد غذایی در بین نیازمندان و تقسیم ارث بین وراث.»

۵. **آموزشهای دینی و اخلاقی:** «ایمان واقعی و دین صحیح نیازمند مروجی است که آن را گسترش دهد. اگر چه این امر، آنچنان آشکار می‌باشند که مردم عاقل راه خود را به سوی آنها می‌یابند، با این وجود، مردمان بسیاری وجود دارند که دارای طبیعت ناصحیح هستند و از شهوات خود تبعیت کرده و به مخالفت با حقیقت می‌پردازند لذا لازمست که افراد خردمندی مانند معلمان دینی وجود داشته باشند که خلقیات برجسته و صحیح را درآنها شکوفا نمایند تا بتواند به درستی به ادارهٔ خانواده خود پرداخته و خود را بصورت صحیح در مقابل دیگران اداره نمایند.»[۱۷]

چهارمین و آخرین مرحله توسعه اقتصادی – اجتماعی: نتیجهٔ نزاع بین دولت – شهرهای متفاوت می‌باشد که باعث خسارت‌های سنگین مادی و معاشی می‌گردد. دراین هنگام است که نیاز فوری به یک خلیفهٔ قدرتمند ومستحکم احساس می‌شود. شاه ولی ا... این وضعیت را با شرائطی که باعث شد قوم بنی اسرائیل از پیامبر خود، ساموئل درخواست یک پادشاه بنمایند، مقایسه می‌کند.[۱۸]

وظیفه خلیفه آنست که مواظب باشد تا رؤسای دولت – شهرها به درستی عدالت را رعایت نموده و بر علیه یکدیگر دست به جنگ نزنند. با این هدف است که او معتقد به دو نوع شمشیر می‌باشد، شمشیر انقیاد و شمشیر محبت.[۱۹] و علاوه براین اندیشمند مکتب دهلی می‌افزاید «او باید در مقابل وفاداری مردم، در حق آنها دعا نماید و... مانند روزگار ما، سکه‌هایی ضرب کند که بر روی آن نام خلیفه حک شده باشد.»[۲۰]

در طول تاریخ برخی حکمرانان بزرگ مانند الکساندر کبیر توانست تا حدودی این مرحله چهارم را به اجرا درآورد اما بالاخره نوبت به حضرت محمد(ص) رسید تا با ارائه دینی که وجود دیگر ادیان رایج را غیر ضروری معرفی کرد[۲۱] این مرحله چهارم را نیز تحقق واقعی بخشید. و از این طریق است که اتحاد سیاست و دیانت برای تمامی ساکنین کره زمین اتفاق می‌افتد و جامعه بشری، شکل نهایی خود را بدست می‌آورد.

با این هدف است که عادات اجتماعی از حمایت بزرگی برخوردار می‌شوند، همانگونه که ممکن است با موانع بزرگی نیز مواجه شوند. اگر این عادات با توجه به رهبری جوامع بشری که دارای خصلتهای هفت گانه اصلی می‌باشند شکل گرفته باشد واگر خداوند، مردم دیگر را که طبیعتاً متحد هستند مجبور کرده باشد تا

راهبری آنها را بپذیرند در اینصورت این عادات و سنن، نتایج مثبت و خوبی به بار خواهند آورد.[۲۲] اگر انسان انگیزه داخلی برای تبعیت از دیگران نداشته باشد، دیگر، ممیزات اخلاقی را درک نکرده و از مرحلهٔ جالب توسعه اقتصادی اجتماعی عبور نخواهد کرد. در اینصورت است که تکامل بشری به سمت نقطه شروع بازگشت خواهد نمود و بشر نخواهد توانست که از مرحله زندگی حیوانی پا را فراتر نهد. بهترین عادات و سنن مواردی هستند که بواسطه آنها، ویژگیهای اخلاقی مردم رشد و نمو پیدا کند و این ویژگیهای اخلاقی برای اصلاح جامعه ضروری می‌باشند. لازمست که این عادات در مرحله اجرا وسیع باشند همچنین این عادات نباید به گونه‌ای سفت و سخت باشند که کوچکترین بی اعتنایی به اجزاء آن در عمل، باعث نارضایتی عمومی گردد. نکته دیگر آنست که این عادات و سنن باید نقطه‌ای بین رفاه مطلق و ریاضت کشی مطلق اختیار نمایند، مانند عادات و سنن مردم متمدن حجاز[۲۳] در دوران ما قبل اسلام و ساکنین شهرهای کوچک در کشور کوچکی مثل تونس.[۲٤]

نفع دیگری که عادات ممکن است در پی داشته باشند اینست که می‌توانند ایمان افراد را به مرحله عمل درآورند. این مسأله مخصوصاً در مورد مردمی صادق است که بطور کامل به کار و فعالیت اشتغال دارند و از آرامش درونی برخوردار نیستند. لذا اگر عادات و سننی وجود نداشته باشد آنها خود را مرتبط و سازگار با پیام اسلام درنخواهند یافت.[۲۵]

علاوه براین، عادات و سنن ممکن است اثرات درخور توجه دیگری در پی داشته باشند که حداقل می‌توان سه اثر زیر را تصور نمود.

۱. اگر این عادات و سنن با طبیعت یک فرد خاص متناسب نباشد ممکن است از بروز ویژگیهای اخلاقی مطلوب در وی جلوگیری نماید.
۲. اگر عادات و سنن تخریب کنندهٔ اخلاق نیکوی آدمی باشد، باعث زوال اخلاقی فرد خواهد گردید. مواردی مانند «زنا و فحشا و اجازه به زنان برای پوشیدن لباس و مد مردان و بالعکس» از جمله این موارد می‌باشند.
۳. گاهی این عادات ممکن است تقرّب به خداوند را دشوار سازد چرا که ممکن است موجب اشتغال به کسب افراطی معاش شده و یا باعث مشغول شدن فرد در سرگرمیها و لهو و لعبها شود، سرگرمیهایی مانند نواختن موسیقی شطرنج، شکار، کبوتربازی و غیره.[۲٦]

اصلاح‌گر دهلی، هنگامیکه اصول اجتماعی- اقتصادی را مورد بررسی قرار می‌دهد در همان حال، جوامع مختلف مسلمان را به دلیل استفاده ناصحیح از مشاغل یا شیوه‌های زندگی مورد نکوهش قرار می‌دهد. او در این مورد به همان میزان که حاکم وقت کشور خود را متهم می‌سازد، شیوه عمل پادشاهان ایران و بیزانس زمان پیامبر اکرم(ص) را نیز مورد سرزنش قرار می‌دهد. او میگوید: «آنها نرخهای بالای مالیات بر زارعین، تجار و دیگران تحمیل میکردند و مردم از این نرخهای مالیات دچار ضرر و زیان‌های فراوان میشدند.

اگر آنان از پرداخت مالیات سرباز می‌زدند مأموران آنها را تنبیه می‌کردند و اگر مالیات را می‌پرداختند تا سطح گاو و استر تنزل پیدا میکردند... و حتی اجازه یک ساعت استراحت را پیدا نمیکردند تا بتوانند به تفکر پیرامون زندگی آیندهٔ خود بپردازند.[۲۷] پس بدین ترتیب دولت‌ها تنها زمانی نفع می‌برند که خراج کم و ملایمی جمع‌آوری شود و تعداد ضروری[۲۸] از خدمتکاران شهری را بکار بگیرند.»[۲۹]

در اخطارهایی که برای امراء صادر می‌کردند می‌خوانیم:

> «ای امراء آیا هنگامیکه خود را مشغول زندگی زودگذر می‌کنید و رعایای خود را که در حال دریدن یکدیگر هستند به فراموشی می‌سپارید، از خدا نمی‌ترسید؟ آیا این حقیقت ندارد که شما در ملاء عام، شرب خمر می‌نمائید؟ شما نمی‌توانید انکار کنید که هم اکنون میخانه‌ها و مراکز قمار و فحشاء دائر می‌باشند و شما هم هیچ احساس شرم و حیا نمی‌کنید. در امپراطوری وسیعی که برای همه انواع جرائم، تنبیه‌های خاصی[۳۰] نیز وجود دارد مدت ٦یا ٧ قرن است که هیچ یک از آنها بکار گرفته نشده است. در راهی که شما در پیش گرفته‌اید، ضعفا استثمار می‌گردند و توانمندان نیز به حال خود رها شده‌اند.[۳۱] »

او همچنین انتقاداتی پیرامون انتخاب نامتوازن انواع تجارت و حرفه‌ها صورت داده است. او میگوید: «تقسیم نامتناسب حرفه‌ها هنگامی پیش می‌آید که بعنوان مثال، بسیاری از مردم دست به فعالیتهای تجاری بزنند در حالیکه فعالیت‌های تجاری را ترک کنند[۳۲] و یا اینکه اکثریت مردم رو به مشاغل نظامی بیاورند».[۳۳] «و اگر اکثریت مردم، درآمد خود را از راه استاد کاری و یا خدمات شهری بدست آورند و کسی توجهی به مشاغلی مانند دامداری و یا کشاورزی نداشته باشد، مشکلات اقتصادی عظیمی گریبان کشور را خواهد گرفت.»[۳۴]

مسئله دیگری که مورد هجمهٔ شاه ولی ا... قرار می‌گیرد، موقعیت صوفی مآبان یا مشایخ می‌باشد. او در یکی از وصایای خود پیرامون حیات دینی، اینگونه هشدار میدهد که:

«شما نباید به راهنمائیهای مشایخ امروز گوش فرا دهید و نباید با آنها سوگند بیعت بخورید... و نباید فریفته مسائل اعجاب‌انگیز آنها بشوید ... تمام کسانیکه امروزه ادعای معجزه و مسایل خارق‌العاده دارند، طلسم می‌کنند.»[۳۵]

شاه ولی ا... همچنین در این خصوص ابراز میدارد که «مشغولیت افراطی در اعمال اعجاب‌انگیز از سوی برگزیدگان جامعه و عوام الناس، نوعی بیماری است که به سختی می‌توان به درمان آن پرداخت.»[۳٦]

پی نوشت ها:

۱- البته این ایده، ایدهٔ اصلی نمی‌باشد. ابن سینا در کتابهای خود ضرورت همکاری برای حفظ جامعه بشری را مورد تاکید قرار می‌دهد. بعنوان مثال به کتابهای زیر مراجعه کنید.

Kitab al-Najat, cairo, ۱۳۳۱/۱۹۱۳, ٤۹۸.

Muqaddimah, ۱۸۸٥, II, ۳٦۸, Ibn Khaldun.

۲- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, Delhi, ۱۹٤٥/ ٥, Vol. II, p. ۱۱٦f.

۳- Ibid., p. ۱۱٦f.

٤- Ibid., p. ۱۰۳.

٥- Ibid., Vol. ۱, p. ۳۸.

٦- To wit: Fuyud al-Haramayn (۱۱th Version).

۷- در فرهنگهای لغات پیدا نشده است. شاه ولی‌ا... هیچ جا این معنای تکنیکی را بصورتی صریح توضیح نمی‌دهد. البته با بررسی خط فکری شاه ولی‌ا... می‌توان به معنایی مانند معنای زیر دست یافت: یافتن نوعی کمک گسترده و روزافزون از طبیعت (انسانها، حیوانات و مواد مختلفی که طبیعت به دست می‌دهد) برای ارضاء نیازهای جمعی بشر.

۸- معرفتی که مربوط به ارتفاقات بشری می‌شود را در طبیعت برنامه‌های الهی می‌توان یافت. رجوع کنید به:

Shah Wali Allah's Fuyud al-Haramayn, ۱۱th Version.

۹- Shah Wali Allah, Al-Budur al-Bazighah, Bindjnawr, ۱۹۳٥/ ٦, p. ٥۳f.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۱۰- وابسته به مناطق و جوامع کوچکی مانند ساکنین صحراها، کوههای بلند و مناطق دور از نواحی متعدد:

Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ۱, p. ۳۹.

۱۱- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ۱, p. ٤۰.

۱۲- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ۱, p. ۳۹.

۱۳- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah op. cit., Vol. ۱, p. ۳۹.

۱٤- Shah Wali Allah, Al-Budur al-Bazighah, op. cit., p. ٥۰.

۱۵- او توسط هفت عامل حکومتی حمایت و کمک می‌شود: وزیر: که مسؤول جمع‌آوری و توزیع مالیاتها می‌باشد. فرمانده کل نیروها: که مسئولیت نیروهای نظامی را بر عهده دارد. فرمانده نیروهای حفاظتی قاضی: مفتی کل که شیخ‌الاسلام نامیده می‌شود و وظیفه وی حمایت و صیانت از دین وراهنمائیهای معنوی مردم می‌باشد حکیم: که علم داروها، شعر، طالع‌بینی، تاریخ، ریاضیات و هنر معماری را دارا می‌باشد وکیل: که وظیفه وی مراقبت از مسائل مالی حاکم می‌باشد. تفاوت اصلی بین مسئولیتهای عمومی مسؤولان حکومتی و شهروندان خصوصی آنست که گروه دوم باید با پرداخت مالیات، پاداش و اجرت گروه اول را تامین نمایند.

۱٦- Shah Wali Allah, Al-Budur al-Bazighah, op. cit., p. ۷۱.

۱۷- Ibid., p.۷۱f.

۱۸- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ۱, p. ٤۷.

۱۹- Shah Wali Allah, Al-Budur al-Bazighah, op. cit., p. ۸۷.

۲۰- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ۱, p. ٤۸.

۲۱- «و بدان که پیامبر بدان دلیل فرستاده شده که خلافت جهانی را پایه‌ریزی کرده و دین خود را بر ادیان دیگر پیروز گرداند.»

Shah Wali Allah, Al-Budur al-Bazighah, op. cit., p. ۱۹۹; Cf aljo
H. B. II. ۱۷۳.

۲۲- Shah Wali Allah, Al-Budur al-Bazighah, op. cit., p. ۸۷.

۲۳- کسی که در برابر زندگی ساده و بی پیرایه اعراب بادیه نشین و زندگی مجلل و با شکوه ایرانیان روش متعادل و بینابینی را ترجیح می‌داد.

۲٤- Shah Wali Allah, Al-Budur al-Bazighah, op. cit., p. ۸۷ff.

۲٥- Ibid., p. ۹٥.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

۲٦- همان منبع، ص ۸۸، حجةالله البالغة ۱ :Vol، ص ٤۹.

در حقیقت با فعالیتهای فرهنگی دیگر مخالفت می‌کردند چرا که تهییج احساسات از خصوصیات فرهنگی در شعر فارسی و هندو به شمار می‌آید. «در واقع به آن دلیل که وعظ دینی و شعر هر دو بر روح و روان آدمی تاثیر می‌گذارند لذا ممکن است بین آنها خلطی صورت گیرد اما باید توجه داشت که وعظ دینی در مقابل شعر با فطرت پاک و اصلی بشر سر و کار دارد.

Shah Wali Allah's Tafhimati Ilahiyyah, Dabhel, ۱۹۳٦, Vol. II, pp. ۱۲۷, ۲٤۷.

۲۷- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, op. cit., p. ۱۰٥f.

در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه بین دیدگاههای قرآنی عبیدا... سندهی و شاه ولی‌ا...» من به این نکته اشاره کرده‌ام که این نتیجه مهم، در نهایت این مطلب را آشکار می‌سازد که از دید شاه ولی‌ا... نتیجه مهلک و مخرب بهرمندی اشراف و ثروتمندان خود دارای ماهیتی دینی است چرا که آنها بصورتی مستقیم با شرایط مردم ارتباط ندارند. لذا این بحث تا حد زیادی سؤال برانگیز می‌شود که آیا این دیدگاه که تقاضا و در خواست عبیدا... سندهی از مصلح دهلی (شاه ولی‌ا...) ناشی از اعتقادات سوسیالیستی وی بوده است» دیدگاهی صائب و مشروع می‌باشد یا نه؟

به منبع زیر مراجعه کنید: Islamic Studies, Islamabad, ۱۹۷۷, Vol XVI, ۱۸۳

۲۸- در مطلب یاد شده این بحث مطرح شده که یکی دیگر از علل افول در آن دوران، فشار وارده خزانه عمومی از ناحیه خدمات ساختگی مختلف می‌باشد. در حقیقت وجود افراد گوناگونی با عناوینی مانند: شاعر، سرباز، معلم و زاهد باعث می‌شد تا بخشی از خزانهٔ عمومی به آنها تعلق گیرد.

۲۹- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, op. cit., Vol. ۱, p. ٤٥.

۳۰- حد شرعی دزد، قطع دست راست و ۱۰۰ ضربه شلاق و مانند آن می‌باشد.

۳۱- Shah Wali Allah's Tafhimati Ilahiyyah, op .cit., Vol. ۱, p. ۲۱٦.

۳۲- این امر نشان می دهد که در آن دوران، روند شتابان شهرنشینی باعث بوجود آمدن معضلات اقتصادی گوناگونی شده بود.

۳۳- Shah Wali Allah, Hujjah Allah al-Balighah, op. cit., Vol. ۱, p. ٤٤.

۳٤- Ibid., Vol. II, p. ۱۰٥ الدوانی (۱٤۲۷-۱٥۰۳/۳) نیز دارای دیدگاه مشابهی می‌باشد و به اعتقاد وی در یک شهر خوب هر گروهی از مردم باید دارای مکان خاص خود باشند. (به دایره المعارف اسلام، ویرایش جدید ص ۱۹٤ مراجعه کنید.)

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

در صفحه دوم از مقالهٔ فارسی شاه ولی‌ا... پیرامون تعلیم و آموزش، او خاطر نشان می‌سازد که الدوانی یکی از حلقه‌های ارتباطی الاشعری با پدر شاه ولی‌ا... بوده است. لذا ضروری است که درخواست شاه ولی‌ا... برای عدم تحرک و جابجایی طبقه هندوها و کاست‌ها مورد ستایش و قدردانی واقع گردد. مطلبی که توسط رضوی نیز مورد تاکید قرار گرفته بود.

(Shah Wali Allah and His Times, Candera, ۱۹۸۰, ۳۱۱)

۳۵- Shah Wali Allah's Tafhimati Ilahiyyah, op. cit., Vol. II, p. ۲۵۰f.

۳٦- Ibid., p. ۲٤۳.

فصل پانزدهم

اندیشه‌های اجتماعی- اقتصادی شاه ولی ا...

جی. ان. جلبانی*

* ویراستاران این مجموعه تشکرات عمیق خود را از محمد اشرف لاهوری به دلیل اجازهٔ چاپ این اثر و بازنویسی مجدد اثر جلبانی با نام «درسهای شاه ولی ا... دهلوی» (لاهور: محمد اشرف، ۱۹۷۹) ابراز می‌دارند.

مقدمه

بشر در طول حیات خود با معضلات و سختیهای عدیده‌ای مواجه می‌گردد. افراد عاقل، برای پاره‌ای از این مشکلات راه حلهایی یافته‌اند و دیگران نیز در تلاشند تا برای مشکلات دیگر نیز راه حلهایی بیابند. طرق و وسایلی که بشر با استفاده از آنها تلاش می‌کند تا بر مشکلات اجتماعی – اقتصادی خود البته با کمی سختی و در کوتاه مدت فائق آید «ارتفاقات» نامیده شده است. به تعبیر دیگر، ارتفاق به معنای کار دسته جمعی و همکاری می‌باشد. کلمه ارتفاق، مأخوذ از رفق به معنای ملایمت و مدارا و یا استفاده از ملایمت می‌باشد و بدان معناست که؛ اگر چه چیزهایی نافع به وفور در جهان یافت می‌شوند اما به خودی خود برای استفاده در اختیار بشر قرار نمی‌گیرند بلکه لازمست که بشر با سازگاری و تلائم به سمت آنها حرکت کند.[1] ارتفاق بشری دارای چهار مرحله است.

مرحله اول: زندگی ابتدایی یا جنگلی

در این مرحله هر فردی نیازمند یکسری از ملزومات زندگی می‌باشد: غذا برای رفع گرسنگی، پوشاک برای محافظت از گرما و سرما و سرپناه برای زندگی. ارضاء این نیازمندی‌ها نیاز اساسی طبیعت هر فردی می‌باشد و هر فردی بصورت غریزی با این نیازها آشنا است. بشر به تدریج راههای زراعت را می‌آموزد، دست به حفر چاه می‌زند تا نیاز خود به آب را مرتفع سازد و همچنین برای رفع گرسنگی‌اش نیز از برخی غذاهای پخته شده استفاده می‌نماید، می‌آموزد که با شکار برخی حیوانات، از پوست آنها برای ساخت لباس استفاده نماید. خانه‌ای از کاه و نی برای خود تهیه می‌کند تا از حملات حیوانات درامان باشد، و همچنین همسر اختیار می‌کند تا نیازهای جنسی خود را برآورده سازد و بقای نسل را تضمین کند. مثال بارز این «ارتفاق» در زندگی حضرت آدم نیز قابل ملاحظه است.[2]

در ابتدا بشر بصورت غریزی به سوی این نیازهای اساسی سوق پیدا می‌کند و اگر این نیازها قابل تأمین نمی‌بود او به هیچ وجه نمی‌توانست زنده بماند. بشر، راهنمائیهای خود را از زنبورهای عسلی آموخت که از گلهای خاصی تغذیه می‌کردند، تدارک عسل می‌دیدند، برای خود کندو می‌ساختند و با زندگی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر از ملکه تبعیت می‌کردند. بطور خلاصه می‌توان گفت که برای هر نوع از حیوانات، قوانین جداگانه‌ای وجود دارد. ویژگیهایی مانند

جستجوی غذا، پوشاک، سرپناه و همسر ویژگیهایی هستند که بین حیوان و بشر مشترک می باشند. اما بشر به دلیل نیازهای نوع خود سه ویژگی دیگر نیز دارا می‌باشد که این ویژگیها عبارتنداز:[۳]

۱- توجه به منافع عامه

نیازهای بشر محدود به نیازهای مادی و طبیعی نمی‌باشند چرا که وی دارای احساسات عالی است. ارضاء نیازهای مادی مانند گرسنگی، تشنگی و نیازهای جنسی و غیره او را آماده عمل نمی‌کند بلکه نیازهای عقلانی نیز در وی وجود دارند که او را تشویق به جستجوی منافع و دوری از ضررها می‌نماید نیازهایی که تامین آنها نیازمند خرد و عقل می‌باشد. به تدریج، او به سمت چیزهایی تمایل پیدا می‌کند که نه تنها برای وی دارای منافعی است بلکه در حالت عمومی باعث منافع و رفاه بیشتر مردم نیز می‌گردد. در همان حال وی تلاش می‌نماید تا نظم اجتماعی نافعی را در شهر خود بنیان نهد و امیدوار است که شخصیت خود را نیز پالایش کند. او همچنین در حالیکه نگاهی به آینده و دست آوردهای آتی دارد، در همان حال، با ضرر و زیان حال حاضر مدارا می‌کند و گاهی هم به دلیل توجه به زیان آینده، منافع فوری وکوتاه مدت خود را قربانی می‌نماید. تمام این کارها با هدف دستیابی به عزت و افتخار انجام می‌گیرد.[٤]

۲- عشق به زیبایی و ظرافت

طبیعت بشر برخلاف حیوانات دیگر فقط محدود به ارضاء نیازهایش نیست بلکه او در تمامی فعالیتهایش به دنبال زیبایی و ظرافت نیز می‌باشد. بعنوان مثال، حیوان، فقط با هدف ارضاء میل به گرسنگیش و حفظ حیات خود است که از غذا استفاده می‌کند اما بشر علاوه بر آن، به دنبال سلیقه و خوش مزگی غذایش نیز می‌باشد. او علاقه‌مند است که لباس زیبا بپوشد، دارای منزلی جالب باشد و از همسری زیبا بهره ببرد.

۳- قابلیت ابداع و تقلید

همانطور که ماهیت نیازهای بشری متفاوت از حیوان می‌باشد، ماهیت الهاماتی که از خداوند دریافت می‌کند نیز متفاوت است. بشر برخلاف حیوان، الهامات گوناگونی را در زمانهای متفاوت، براساس قابلیت‌هایش دریافت می‌دارد. وی با استفاده از این الهامات،ابزار و راههای گوناگون ابداع می‌کند که در راه رفاهش

سودمند می‌باشد. فکر نیازهای خاص در همهٔ اذهان پدیدار نمی‌شود بلکه در برخی اذهان پیدا می‌شود با این وصف، آنها طریقه صحیح رسیدن به آن را نمی‌دانند. برخی از مردم با استفاده از الهامات، روشهای سودمندی را کشف می‌کنند که دیگران نیز ازآنها می‌آموزند.

در مرحله اول، علاوه بر چیزهای دیگر، بشر همچنین نیازمند پیروی از کسی است که او را عاقل‌تر و قدرتمندتر می‌یابد و او را بعنوان راهبر خود انتخاب می‌کند و این راهبر به مردم کمک می‌کند تا نظم اجتماعی ابتدایی خود را گسترش داده و در زمانهایی خاص، دشمن را از خود دور سازند. پس طبیعی است که مردم، از بین خود یکی را بعنوان راهنما انتخاب نمایند و از راهنمائیهای وی تبعیت نمایند. در رشد و توسعهٔ جامعه، تقلید، نقشی اساسی ایفا می‌کند. اگر تقلید، بعنوان یکی از خصوصیات ذاتی بشر نمی‌بود، جامعه نیازمند زمانی بسیار طولانی بود تا بتواند به توسعه کامل دست یابد.

بشر برای تقلید، مهیاست چرا که از لحاظ عقلانی، تفاوت بسیاری بین مردم وجود دارد. علاوه برآن، درمسائلی مانند جستجوی زیبایی و ظرافت، ابداع چیزهای مهم، تبعیت از حاکم و مقررات و آزادی اندیشه و تفکر، هر فردی متفاوت از دیگری عمل می‌کند. اما به هر حال این امور مربوط به گروه برگزیده‌ای از مردم است که دارای فهم و اندیشه بوده و شجاعت، عدالت، پاکدامنی از ویژگیهای دیگر آنها می‌باشد. آنها با سعادت و طهارت به حیات خود ادامه می‌دهند و آماده‌اند تا در راه گسترش تمدن فعالیت کنند. بقیه مردم، از این گروه تبعیت می‌کنند. این نوع از مرحله بشری را می‌توان سنگ زیر بنای حیات اجتماعی دانست، چرا که هیچ گروهی از انسانها، هر چند که کوچک باشند، یا در مناطق دور از شهرها و روستاها ساکن باشند و یا اینکه در صحراها و یا برفراز قله‌ها سکنی گزیده باشند، را نمی‌توان یافت که برخوردار از این مرحله ابتدایی سازمان اجتماعی نباشند. به تعبیر دیگر، این مرحله دارای آنچنان ماهیتی است که همهٔ مردم دارای آن می‌باشند. چرا که نه تنها، مشکل بلکه غیر ممکن است که بدون انجام چنین کارهایی بتوان زندگی اجتماعی را دنبال کرد.[۵]

مرحله دوم: زندگی در روستاها و شهرها

آزمون مسائل مرحلهٔ اول براساس تجربه صحیح، اصل اساسی مرحله دوم می‌باشد. در سایهٔ تجربهٔ بدست آمده، هر شکلی از این مرحله انتخاب شده و مورد آزمایش قرار می‌گیرد تا بیشترین دست آورد و کم‌ترین زیان ممکن، بدست آید. اگر هر یک از عادات و نظامها با این اصول، در تضاد باشند باید ترک شود. در اینجا لازمست که ارزشهای اخلاقی، در ابتدا مورد آزمایش قرار گیرند. اگر تشخیص داده شد که این ارزشها عادلانه و مناسب و خوب می‌باشند(از دیدگاه افراد برجسته و کامل) مورد تبعیت قرار خواهند گرفت و در غیر اینصورت لازم می‌آید که تغییرات مناسبی در آنها بوجود آید تا با اصول کلی سازگار گردند. هر وجهی از وجوه ارزشهای اخلاقی باید در تطابق با ملاحظات مربوط به منافع عامه باشد، بدین معنا که رفاه عمومی بر هر یک از این ارزشهای خاص، برتری دارد. بعنوان مثال، گاهی منافع عامه عصبانیت را تحت تأثیر قرار داده و آن را تبدیل به عمل شجاعانه می‌کند بطور مشابه می‌توان گفت هر گاه تمامی علوم، تحت تأثیر چنین مسئله‌ای قرار گیرند، هر یک از این علوم تبدیل به بخشی از فلسفه خواهند شد. همچنین، هنگامیکه افتخار و خود تحسینی، توسط اصول عامه، مورد پالایش قرار می‌گیرند، تبدیل به آزادی و روشن‌ذهنی می‌گردند یا اینکه اگر عشق به یک زن، تصفیه شده و تصحیح گردد، به نوعی عفت و پاکدامنی تبدیل می‌گردد. در این مرحله، تمامی اصول و روشهای عمل، مانند خوردن، آشامیدن، اجتماع، گوشه‌گیری و عزلت، طرز لباس پوشیدن و مطلوبیت و رنج، مورد بحث قرار می‌گیرد.[۶]

بعنوان مثال از اصول خوردن و آشامیدن آنست که انسان، از لاشهٔ حیوانات مرده و یا گوشت حیواناتی مانند خوک استفاده ننماید و علی‌القاعده انسان دارای طبیعت سالم، از این مسائل متنفر می‌باشد. جدای از این مسئله، او باید در ابتدای امر، دستان و دهان خود را بشوید و سپس از غذایی که خوب پخته شده و در ظرف نهاده شده تناول نماید، او همچنین باید هنگام آشامیدن آب، از آب پاکیزه استفاده نموده و در لیوان، آب بخورد. علاوه براین برای پاکیزگی عمومی لازمست که او همیشه بدن خود را تمییز نگه دارد و از مسواک استفاده نماید و موهای زائد بدن خود را اصلاح نماید. لازمست از لباسهای خوب استفاده کند، لباسی که اکثر قسمتهای بدن وی را پوشش دهد و عورتین وی را نیز بپوشاند و نکته نهایی آنکه، خانه خود را همیشه پاکیزه نگه دارد.

بشر، طبیعتاً علاقمند است که آینده خود را بداند و این میل و علاقه، تا حدی، در بین تمامی مردم جهان یافت می‌شود. به همین دلیل است که او باید از تعبیر خواب، ستاره‌شناسی و هوا شناسی، آگاهی داشته باشد. همچنین، ضروری است که او تلاش نماید تا طریقهٔ سخن گفتن خود را نیکو گرداند و به شیوه‌ای قابل فهم و واضح، سخن بگوید. علاوه بر این باید اداره منزل، به بهترین نحو ممکن انجام گیرد و برای دستیابی به چنین امکانی، لازمست که مسایل زیر مورد توجه قرار گیرد:

۱- حقوق و قواعد موجود بین زن وشوهر

هنگامیکه مرد، قصد می‌کند تا صاحب فرزندانی شود ازدواج می‌کند و بر این اساس، ضروری است که زن و شوهر در محیطی آرام و راحت زندگی کنند. در مسأله تربیت فرزندان، نقش زن طبیعتاً بیشتر می‌باشد و او توان ادارهٔ صحیح و کارای خانواده را داراست و البته براساس طبیعتش، مطیع‌تر و آرامتر نیز می‌باشد. البته ویژگیهای مرد، کمی متفاوت است. در خرد و عقلانیت فهم و معرفت مرد برتر از زن می‌باشد. همچنین او آمادهٔ انجام کارهای سخت است و از آمادگی بیشتری برای مواجهه با مشکلات و سختیها برخوردار می‌باشد. و دقیقاً به دلیل طبیعتش است که، حاکم می‌باشد. اما به هر حال با وجود تفاوت در شخصیتهای هر دو گروه زنان و مردان آنان برای ادارهٔ امور منزل به یکدیگر وابسته می‌باشند.

از آنجائیکه مرد، طبیعتاً حسود بوده و تمامی ویژگیهای مردانگی را داراست لذا ضروری است که وی، همسر قانونی اختیار نماید و اگر نه بین مردان، درگیری و نزاع درخواهد گرفت. همچنین باید مراسم ازدواج آنها در انظار عمومی انجام شود تا هر کسی که قصد ازدواج با همسر وی را دارد از این کار منصرف شود. علاوه بر این، وی مبالغ زیادی نیز در راه شادمانی و جشن هزینه می‌نماید تا محبت همسرش را بسوی خود جلب نماید.

پس از ازدواج نیز لازمست که بین زن و شوهر، همکاری وجود داشته باشد تا بتوانند زندگی خوشبخت و خوبی تدارک کنند و همچنین آنها باید خوشبختی و سعادت را در بین خود تقسیم نمایند. در همان حال ممکن است که برخی حوادث ناخوشایند نیز اتفاق بیفتد که زندگی مشترک آنها را ناممکن سازد در اینصورت، بهتر است که آنها از طریق طلاق از یکدیگر جدا شده و مابقی زندگی را بدون نگرانی و ترس ادامه دهند.

۲- تربیت فرزندان

لازمست که آنها به فرزندان خود تعالیم لازم و مناسب را آموزش دهند و در راه رشد و نمو آنها توجه کافی داشته باشند. علاوه بر این باید توجه خاصی به سلامت آنان مبذول گردد و جو مناسبی نیز برای رشد شخصیت آنها تدارک دیده شود. در مقابل، وظیفه فرزندان نیز آنست که در هنگام بلوغ به مشکلاتی که پدر و مادر آنان در راه تربیت و رشدشان متحمل شده‌اند توجه خاصی داشته باشند، به آنان احترام بگذارند، از اوامر آنان تبعیت نمایند، با آنان به نرمی سخن بگویند و در مقابل کارهایی که والدینشان برای آنها انجام داده‌اند، قدرشناس باشند.

۳- ارتباطات چند جانبه و ارتباط با نزدیکان و خویشاوندان و همسایگان

حقیقت اینست که در جامعه، مردمی وجود دارند که به دلیل فقر و نداشتن امکانات، قادر به برآورده ساختن نیازهایشان نمی‌باشند علاوه بر این، برخی از امراض خاص باعث می‌شود که گروهی از مردم، قادر به کار و فعالیت نباشند. در چنین شرایط نامناسبی وظیفه اغنیا و ثروتمندان و توانگران آنست که تا حد امکان به یاری اینگونه مردم بشتابند. به همین دلیل است که مردم عاقل و خردمند، خود را ملزم می‌دانند تا با مردم ناتوان، همدردی نموده و به آنان کمک کنند. بطور خلاصه می‌توان گفت، باید ارتباط بین افراد نیازمند و توانگر به گونه‌ای باشد که هر یک از آنها نفع و ضرر دیگری را نفع و ضرر خود بداند چنین رابطه‌ای طبیعتاً بین خویشاوندان نیز برقرار می‌باشد و دقیقاً به همین دلیل است که در هنگام مرگ یکی، دیگری وارث اموال وی می‌گردد. کمک چند جانبه به خویشاوندان، هنگام نیاز، در شریعت با عنوان «صله رحم» شناخته شده و از مهمترین وظایف می‌باشد.

ارتفاق اول یا اولین مرحله از رشد بشر هنگامی است که انسان هنوز به رشد کامل نرسیده است. در این مرحله، انسانها در جنگلها و روستاها زندگی می‌کنند و از سردسته خود تبعیت مینمایند هرچه زمان می‌گذرد تعداد ابناء بشر که البته تا این مرحله ناچیز می‌باشند، به صورت جهشی افزایش می‌یابد. همین امر باعث گسترش معاملات چند جانبه می‌شود در این هنگام است که روستاهای آنان، شکل شهرهای بزرگ به خود گرفته و برای زندگی با نوعی نظم اجتماعی خاص آماده میشود. این زندگی شهری، نامی دیگر برای ارتفاق دوم می‌باشد. مثال بارز این مرحلهٔ زمان حیات حضرت ادریس نبی (ع) است.[۷]

تمامی چهار مرحله جوامع بشری یکی پس از دیگری بوجود آمده‌اند، بدین معنا که مرحله دوم به هیچ وجه نمی‌توانست پیش از مرحله اول بوجود آید. جامعه، بگونه‌ای است که قدمهای خود را یکی پس از دیگری بر نردبان ترقی قرار می‌دهد و امکان ندارد که پله دوم نردبان پیش از پله اول آن پیموده شود. چیزیکه شاه ولی ا... بیان می‌کند آنست که در هر مرحله از مراحل جوامع بشری، عوامل خاصی وجود دارند. برخی از این عوامل، عواملی اساسی هستند که مراحل بعدی جوامع بشری بدون آنها محقق نمی‌شوند و برخی نیز بگونه‌ای است که فقدان آنها، خللی بر پیدایش مراحل جوامع بشری وارد نمی‌سازند. پس امکان دارد که جامعه به مرحله بعدی برسد به شرطیکه اصول اساسی مراحل پیشین تحقق یافته باشند که تامین خواستهای طبیعی مانند خوراک و پوشاک و سرپناه از جمله این اصول اساسی می‌باشند. عواملی که در مرحله اول بصورت ظریف و حساس می‌باشند را می‌توان پس از آنکه قدم در پله دوم نردبان گذاشته می‌شود، بوجود آورد. گاهی اوقات، بشر پس از آنکه به مرحلهٔ بالاتر می‌رسد، بیشتر از مرحلهٔ پائینتر، توان تکاملی، پالایش و ظرافت را بدست می‌آورد.[۸]

مرحله سوم: ملی گرایی با جمعیت فراوان

این مرحله، مربوط به ادارهٔ شهرها و روستهای بزرگی می‌باشد که در آنها ارتباطات چند جانبه بین مردمی که درشهرهای مختلف زندگی می‌کنند بیشتر گسترش یافته و بر پایه‌ای مناسب بنیان نهاده شده است. در این ارتفاق، کل مردم، که شامل افراد بسیاری می‌شود و بالغ بر هزارها و میلیونها می‌گردند به عنوان یک موجود در نظر گرفته می‌شوند. در نتیجه اگر یکی از اعضا احساس درد کند، کل جامعه این احساس را خواهد داشت چرا که اگر یکی از اعضای بدن مجروح گردد کل بدن احساس درد خواهد داشت. در این مرحله است که نیازهای بشر بیش از حد می‌شود و این نیازها به تمامی وجوه زندگی تسری می‌یابد.

از آنجاکه بشر قادر نیست تمامی نیازهای خود را به تنهایی و به خوبی برآورده سازد، لذا محتاج آنست که بصورت اجتماعی زندگی کند و به همکاری با دیگران بپردازد. در این مرحله اگر چه هرکسی دارای شغلی مستقل می‌باشد اما بازهم نیاز به همکاری و کمک، احساس می‌شود و در نهایت، نظم سیاسی بین مردم شکل می‌گیرد. مردم به شدت به همکاری در طول زمان نیاز دارند. آنها برای معاملات و

ارتباطات چند جانبه نیازمند نوعی مبادله می‌باشند که اینکار از طریق ارائه سکه طلا و نقره انجام می‌پذیرد. به دلیل گستردگی و اختلاف بین مشاغل، هرکسی در تلاش است تا شغل و حرفه خود را گسترش دهد و اینجاست که جامعه به معنی دقیق کلمه توسعه یافته می‌شود.[۹]

ویژگیهای یک حاکم

در حالی که جمعیت، گسترده می‌شود امکان اینکه تمامی مردم از یک نظم عادلانه تبعیت کرده و برخلاف آن عمل ننمایند کاهش پیدا می‌کند لذا ضروریست که برای آن مردم، حاکمی وجود داشته باشد که توسط عقلا و خردمندان جامعه انتخاب می‌شود حاکمی که توان آن را دارد تا مردم را به اطاعت از قوانین وادارد و از گسترش نا امنی و بی‌نظمی جلوگیری به عمل آورد. انتظار می‌رود که چنین حاکمی دارای ویژگیهای زیر باشد: او باید دارای شخصیت مناسب بوده و شجاع و قویدل باشد والا مردم از وی تنفر به دل خواهند گرفت و دشمنان و بدخواهان نیز هیچ ترسی از وی نخواهند داشت. علاوه بر این، وی باید اهل مدارا و تحمل بوده و توان اداره صحیح جامعه را داشته باشد. همچنین لازمست که او شخصی برجسته و محترم و فردی حریص برای رفاه حال رعایایش باشد. علاوه بر این او باید فردی باشد که راه بدست آوردن قلوب مردم را به خوبی بداند و با صداقت خود و انجام وظایف محوله، خود را فردی قابل قبول در نزد مردم معرفی نماید. به تعبیر دیگر، او باید در راه بدست آوردن قلوب مردم، هیچ درد و رنجی برآنها عارض نکند، دقیقاً مانند شکارچی که از تمامی تزویرها و نیرنگها استفاده می‌کند تا شکار خود را به دام اندازد. برای یک حاکم (و یا دولت) مناسب‌تر است که با رعایای خود رفتاری محترمانه داشته باشد اما در تنبیه خاطیان هیچ سهل‌انگاری نشان ندهد، پیش از آنکه جرم فرد خاطی اثبات نشده هیچ اقدام تنبیهی علیه او صورت نگیرد و افرادی که در دستگاه حکومتی صادقانه به کار می‌پردازند نیز مورد انواع تشویق‌ها قرار دهد. بصورت خلاصه می‌توان گفت که حاکم باید دارای طبیعت روشنگر باشد و آنچنان با تجربه و دارای فهم باشد که از احوالات درونی افراد آگاهی داشته و آنچنان آینده‌نگر باشد که بتواند نتیجه مسائل حکومتی را پیش از آنکه در واقع محقق شوند، بفهمد.

هنگامیکه حاکم نمی‌تواند ادارهٔ امور حکومتی را به تنهایی در دست داشته باشد، او برای هر بخشی از بخشهای حکومت، نیازمند گروهی از افراد کارا و

ایثارگر است تا آنچنان نسبت به وظایف خود آگاه باشند که بتوانند وظایفشان را به درستی انجام دهند. حاکم باید مراقب باشد تا پستها را به کسانی واگذار نکند که در آینده مشکل ساز باشند و یا اینکه در حق وی خیانت کنند. در این هنگام، بهترین برنامه برای او اینست که قدرت و کارهای خود را توزیع نماید.

همچنین افرادی وجود دارند که با این قصد وارد حکومت می‌شوند که به مقاصد شخصی خود برسند باید با اینگونه افراد به گونه‌ای رفتار نمود که نسبت به حکومت وفادار باشند و گرنه لازمست که آنان را از کار برکنار ساخت. حاکم باید این مطلب را مد نظر داشته باشد که او نمی‌تواند از خدمتکاران و کارگزاران حکومتی، انتظاراتی فراتر از ظرفیت و قابلیتشان داشته باشد چرا که این کار، غیر ممکن است.[۱۰]

کار سنگین حکومت داری، نیازمند مبالغ زیادی پول است و خزانه نیز دقیقاً با این هدف ایجاد می‌شود و وظیفه افزایش درآمدها از طریق انواع مختلف مالیاتها است. وظیفهٔ ثروتمندان و افراد متمول آنست که از پرداخت مالیات سرباز نزنند چرا که هر چه در خزانه حکومتی جمع‌آوری شده، برای عامه مردم هزینه می‌شود و هدف حکومت از ایجاد خزانه نیز آنست که رفاه مردم را تأمین کند و نه هدفی دیگر. البته باید توجه داشت که هنگام وضع مالیاتها، عدالت مد نظر قرار گیرد و هیچ بار اضافی و غیر قابل تحملی بردرآمد رعایا وارد نشود. همچنین مالیات را باید بر کسانیکه دارای ثروت می‌باشند وضع کرد یا باید از کسانی مالیات گرفت که اموالشان روز به روز در حال افزایش است و یا از تجار و صنعت‌گران، مالیات اخذ گردد اما همین مالیات نیز تنها زمانی برآنها وضع شود که درآمدشان بیش از نیازهای ضروری زندگیشان باشد.[۱۱]

حاکم برای دراماں نگاه داشتن کشور از خطرات داخلی و خارجی، باید ارتش را بصورتی صحیح سازمان دهی نماید و شرایطی فراهم آورد که تحت آن شرایط، نظامیان کشور منظم، قدرتمند و وفادار باقی بمانند. تنها زمانی می‌توان بر نیروهای نظامی تکیه کرد که حکومت هر کاری را ایثارگرانه و با هدف رفاه مردم انجام دهد. در واقع وفاداری حکومت به مردم باعث محبوبیت آن در میان مردم می‌گردد.

در مرحله سوم ارتفاق، ضروریست که حکومت، تمامی نکات فوق‌الذکر را مد نظر قرار دهد و برای اینکه بتواند جامعه‌ای سالم و مناسب داشته باشد لازم می‌آید که به پنج نکته زیر نیز توجه کند:

۱. حسد و بخل و بدخواهی باعث گسترش اختلافات بین افراد جامعه می‌گردد و اگر جلوی آنها گرفته نشود باعث جنگ و قتل و آدمکشی خواهد شد. پس وظیفه دولت است که به صورتی عادلانه به مناقشات آنان سرو سامان دهد و همچنین دارای آنچنان قدرت و استحکامی باشد که بتواند اختلافات آنان را از بین برده و تصمیمات خود را به مرحله اجرا درآورد.
۲. برخی از مردم هستند که عادات بد را گسترش داده و چشم و هم‌چشمی را دنبال می‌نمایند همچنین تحت تأثیر و فشار امیال پست قرار می‌گیرند. لازمست که چنین افرادی را با تهدید و فشار از طرحریزی نقشه‌های بد منصرف کرد وگرنه جامعه در خطر قرار خواهد گرفت.
۳. همچنین افرادی در جامعه وجود دارند که همیشه در حال برهم زدن نظم اجتماعی می‌باشند. هدف آنان از این کار اینست که به اموال دیگران دست اندازی کنند و یا اینکه با قبضه کردن قدرت سیاسی، به اهداف خود خواهانه دست یابند. چنین افراد اخلال‌گر و فتنه‌جو بسیاری از افراد جنگجوی تعلیم دیده را نیز با خود همراه می‌سازند. پس وظیفه دولت و یا حزب حاکم آنست که همواره آماده جنگ علیه آنان باشد تا بتواند جامعه بشری و ملت را در امان نگه دارد.
٤. افراد اندیشمند و برجسته،همواره دارای اهداف بزرگی برای حفظ جامعه بشری در بهترین شکل ممکن می‌باشند و تمایل آنان به این سمت است که جامعه باید برای رسیدن به این اهداف،سعی و تلاش نماید پس وظیفه دولت این است که به سختی تلاش نماید تا به آنچه در ذهن این افراد برجسته وجود دارد. جامهٔ عمل بپوشاند.
۵. مردم، به دلیل توجه به مسایل مادی و دنیوی،عموماً نیازهای اخلاقی و دینی خود را به فراموشی می‌سپارند و بی‌مبالات می‌شوند. پس وظیفه حکومت است که آنان را از بی مبالاتی به درآورد و آنها را نسبت به وظایفشان در قبال دین و اخلاقیات آگاه سازد و اینکار را از طریق پند و نصیحت انجام دهد. مثال بارز این ارتفاق و ارتفاق دوم، دوران پیامبر و حضرت سلیمان و حضرت موسی (علیهم السلام)است.[۱۲]

مرحله چهارم: بین الملل‌گرایی

این مرحله مرحله‌ای است که ارتباطات چند جانبه بین ملل مختلف، برقرار شده است.هنگامیکه مرزهای کشور گسترش یافته و جمعیت نیز بیش از حد می‌شود، کشور به استانهای مختلفی تقسیم می‌شود که توسط والیان اداره می‌شود. هر استانی، ابزار کسب درآمد خود را دارا می‌باشد و برای دفاع از خود نیز، ارتشی مستقل دارد. از آنجائیکه همه مردم به یک صورت نیستند و دارای توانائیهای گوناگون می‌باشند پس جنگها و مناقشاتی بین آنها درمی‌گیرد که باعث می‌شود آنها به راههای نادرست کشیده شوند. آنها شروع به حسادت و بدخواهی علیه یکدیگر می‌نمایند که همین امر نیز باعث می‌شود به اموال یکدیگر دست اندازی نمایند. هنگامیکه چنین شرایط بدی حکمفرما می‌شود،مردم نیاز شدیدی به یک حاکم بسیار قدرتمند احساس می‌کنند که بتواند منافع آنان را تأمین نماید. اگر چنین حاکمی در دسترس باشد و نیز قانونمند عمل کند افراد ضعیف‌تر در اطراف وی جمع شده و از اوامر وی تبعیت خواهند نمود که همین امر، خواسته یا ناخواسته، مردم را قادر خواهد ساخت تا در صلح و آرامش و خوشبختی به زندگی خود ادامه دهند.

وظایف یک حاکم قدرتمند

چنین حاکم قدرتمندی می‌داند که جنگها و تشکیل نیروی نظامی، اموری غیر قابل اجتناب می‌باشند. در هر جامعه‌ای افرادی وجود دارند که کارشان رواج بدخواهی و ایجاد بی‌نظمی است.

چنین افرادی با پیروی از امیال بد خود، تبدیل به منبع فروپاشی جامعه می‌گردند. باید با استفاده از زور آنان را مجبور به اطاعت از قوانین نمود و کسانیکه بصورت سرطان علیه جامعه درآمده‌اند را نابود ساخت. حتی هنگامیکه جامعه استقرار یافته است نیز حوادثی اتفاق می‌افتد که حاکم را مجبور می‌سازد تا دست به شمشیر ببرد. زیرا مردم شرور و با طبیعت پست، قتل و غارت را به عنوان حرفه و پیشه خود برگزیده و باعث گسترش ناامنی و بی‌نظمی در سرتاسر کشور می‌شوند.[۱۳]

همانطور که کاملاً مشهود است، نمی‌توان جنگها را بدون داشتن وسایل ضروری ادامه داد. پس باید خزانه حکومتی همیشه پر باشد و حاکم باید دارای آنچنان نیرویی باشد که بتواند جلوی بدخواهیها را گرفته و در مواقع ضروری از این خزانه استفاده نماید. نکته دیگر این است که چنین حاکمی باید از علل جنگ و صلح آگاهی داشته باشد.

او باید آنچنان قدرت دشمنان را کاهش داده و آنان را تضعیف نماید که امکان مخالفت در آینده را نیز از آنان سلب کند، همچنین باید نظام اطلاعاتی را در کشور برقرار کند تا از این طریق به فعالیتهای دشمنان آگاهی پیدا کند و اقدامات احتیاطی را در دستور کار قرار دهد. علاوه بر این دشمن باید تحت آنچنان فشاری قرار گیرد تا به عملکرد نادرست خود در گفتار و کردار اعتراف نماید، و از این اعمال دست بردارد. البته درستی در گفتار کافی نخواهد بود مگر اینکه در عمل، صداقت خود را به اثبات برساند.[۱۴]

توافق مردم پیرامون ارتفاقات

همهٔ ملتها برخلاف تفاوتهای منطقه‌ای و دینی‌شان برروی این اصول ارتفاقات، توافق دارند. آنها برمناسب بودن این اصول تأکید دارند و خود را ملزم به تبعیت از آنها می‌دانند و همهٔ اینها، نتیجهٔ نیاز طبیعی نوع بشر می‌باشد.[۱۵] اجازه دهید که فرض کنیم، فردی در سرزمینی لم‌یزرع به دنیا آمده است، بگونه‌ای که از تعلیم و تربیت رسمی محروم مانده است. اما برخلاف این واقعیت او باید گرسنگی، تشنگی و نیازهای جنسی خود را برطرف سازد، علاوه بر آن باید سرپناهی داشته باشد تا خود را از گرما و سرما درامان نگه دارد. نیازهای جنسی، وی را مجبور خواهد ساخت تا بصورتی قانونی و یا غیر قانونی با زنی ارتباط جنسی داشته باشد که در سایهٔ این ارتباطات، فرزندانی به دنیا خواهند آمد که تعداد این فرزندان درگذر زمان چندین برابر می‌گردد. به تدریج خانواده و قبیله، شکل جامعه و ملت را به خود خواهند گرفت. افزایش جمعیت نیز، باعث افزایش ارتباطات گوناگون آنها خواهد شد که این امر موجبات پیدایی جامعه را فراهم خواهد آورد و بدین صورت جامعه پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد و به تدریج، گسترش می‌یابد.[۱۶]

۱. بطور خلاصه می‌توان چهار مرحلهٔحیات بشری را بدین شکل ترسیم نمود:
۲. زندگی جنگلی زمانیست که جامعه، بسیار کوچک می‌باشد و مردم در روستاهای کوچک زندگی می‌کنند.
۳. آغاز زندگی شهری زمانیست که جامعه به خوبی گسترش یافته است.
٤. زمانیکه جامعه با جمعیت فراوان، شکل ملت را به خود می‌گیرد.
۵. زمانیکه جامعه بصورتی کامل گسترش یافته،شکل یک سازمان بین المللی را به خود می‌گیرد.[۱۷]

علل فساد

نهادهایی که در بالا بدان پرداخته شد، که البته با هدف ارضاء نیازهای بشری بنیان نهاده شده‌اند، با گذر زمان شکل کامل به خود گرفته و بتدریج فساد در آنها رخنه میکند. علت اساسی فساد آنها اینست که رهبری در دست کسانی می‌افتد که امور نیک را فراموش کرده و منافع اجتماعی را که برای رفاه عموم مردم ضروری می‌باشد، نادیده میگیرند، و بجای آن، درصدد ارضاء امیال پست خود درمی‌آیند. بسیاری از مردم نیز به تدریج شروع به تبعیت از آنها می‌نمایند که نتیجهٔ این کار اینست که بنیانهای فرهنگ وتمدن به شدت به لرزه درمی‌آیند. برای حفظ جامعه از چنین حوادث ناگواری، طبیعت، برخی از شخصیتها را بوجود می‌آورد که این شخصیتها، با اینگونه فسادها به مبارزه برخواسته و جامعه را دوباره اصلاح می‌نمایند. شاه ولی ا... در بسیاری از کارهایش آشکارا به این بحث می‌پردازد که جنبه‌های اخلاقی و دینی حیات بشری بسیار به شرایط اقتصادی وابسته می‌باشند. به همین دلیل او می‌گوید:

«ارزشهای اجتماعی بشر، هنگامی که وی مجبور است در تنگناهای شدید مالی به حیات خود ادامه دهد، به کلی ویران می‌شوند و این مسئله تنها بدان دلیل است که آنان مجبورند، مانند چارپایان به کار و فعالیت بپردازند. هنگامیکه بشریت با چنین آفات و مشکلاتی مواجه می‌شود، راهها را هموار می‌سازد تا خود را حفظ نماید. بر این اساس، خداوند به افراد برگزیده‌اش الهام می‌کند تا کارهای لازم و ضروری را انجام دهند. نابودی، فرعونها، سزارها و خسروها نتیجهٔ چنین الهاماتی بوده است.»[۱۸]

همانگونه که قبلاً نیز خاطر نشان ساختیم شاه ولی ا... از گفتن حرف حق هیچ ابا و ترسی ندارد و اعمال ناصحیح حکومت زمانه خود را تقبیح می‌کند او با اشاره به زندگی مرفه و عاری از مراعات ارزشهای اخلاقی در زندگی اینگونه حکام، می‌گوید:

«هنگامیکه امپراطوریهای ایران و روم برای مدتی طولانی به حکومت خود ادامه می‌دادند، حکام و عالی رتبگان خود را غرق در راحتی و آسایش می‌دیدند، بگونه‌ای که جهان آخرت را کلاً به فراموشی می‌سپردند. زندگی مرفه و اشرافی آنها به حدی بود که هریک از مسئولین عالیرتبه دارای تاجی بود که ارزش آن تا هزاران دینار بالغ

می‌شد و این وضعیت به گونه‌ای بود که اگر حاکمی فاقد این تاج بود، مردم به دیدهٔ حقارت به وی می‌نگریستند. شما مشاهده می‌کنید که شرایط فعلی کشور شما به هیچ وجه بهتر از شرایط آنها نیست.»[۱۹]

بدیهی است که داشتن زندگی مرفه و اشرافی، مستلزم هزینه‌های گزاف می‌باشد، درنتیجه، مالیاتهای سنگینی بر طبقه کارگر و کشاورز و جامعه تجار و صنعت‌گران وضع می‌شود و آنها (مخصوصاً طبقه کارگر) مانند حیوانات، شب و روز به کار می‌پردازند تا بتوانند این مالیاتها را پرداخت نمایند و طبیعی است که در چنین شرایطی ، فقرا و بی پناهان فرصتی نمی‌یابند که به یاد خداوند و جهان آخرت بیفتند. افرادی گرسنه و برهنه،که نه این دنیا را دارند و نه جهان آخرت را.[۲۰]

جدای از زندگی و مالیاتهای گزاف، عامل دیگری که باعث فروپاشی جامعه می‌گردد، وجود افرادی مانند سربازان و سپاهیان و علما می‌باشد که بدون انجام کاری، از منابع دولت برای کسب درآمدهای خود استفاده می‌کنند و با اینکار به باری اضافی بر دوش دولت، تبدیل می‌شوند. همچنین درحال حاضر پرداخت هدایا به مرتاضان و شعرا به عادت همهٔ حکام تبدیل شده است. باید توجه داشت که رفاه و سعادت جامعه در گرو کاهش مالیاتها و استخدام کارمندان نظامی و دولتی تا حد مورد نیاز می‌باشد.[۲۱]

توزیع صحیح نیروی کار

گروهی از مردم تمایل دارند تا به کارهایی بپردازند که مناسب آنها نیست اینگونه کارها باعث قطع ریشه‌های توسعه اجتماعی می‌گردد. بعنوان مثال اگر فردی که گرسنه است به کاری بپردازد که نتواند گرسنگیش را برطرف سازد، طبیعتاً، چنین فردی به دریوزگی و دیگر کارهای پست و نفرت‌آور روی خواهد آورد. از سویی دیگر، افرادی وجود دارند که برخلاف قدرت و توانشان به کارهای سخت روی نمی‌آورند و مشاغلی نامناسب اختیار می‌نمایند.[۲۲]

علت اساسی دیگر که باعث فروپاشی یک جامعه می‌گردد آنست که اگر جامعهٔ مورد نظر دارای جمعیت دهها هزار نفری باشد، اکثریت مردم خود را به افزایش تولید مشغول نخواهند ساخت و نتیجهٔ آن عدم تأمین مواد غذایی کافی برای جمعیت کشور خواهد بود. و لذا به این خاطر است که نیاز به توزیع مناسب نیروی کار احساس می‌شود. بطور مشابه، اگر اکثریت مردم، مشغول زندگی مرفهانه گردند،

این کار آنها باری بر دوش ملت خواهد بود و نوعی بیماری مسری پدید خواهد آمد که به آرامی و به تدریج، کل مردم را تحت تأثیر قرار خواهد. داد. و در نهایت،جامعه تبدیل به موجودی خواهد شد که گویا توسط سگ هار گاز گرفته شده است.[۲۳]

شرایط اقتصادی، شخصیت فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد

بعقیدهٔ شاه ولی ا...، جامعه زمانی رو به فساد گذاشته و از هم فرومی‌پاشد که مردم، به فعالیتهای انحصار طلبانه و استثماری روی بیاورند. در این صورت است که آنها تلاش می‌کنند تا اموال دیگران را تصاحب نمایند که اینکار نیز باعث بسته شدن تمامی ممر درآمدی و معاش آنها خواهد شد. شرایط اقتصادی اجتماعی، تأثیر شگرفی بر شخصیت بشر می‌گذارد. پس لازم است که برای حفظ شخصیت و ارزشهای اخلاقی، نظم اقتصادی عادلانه‌ای (توزیع مناسب ثروت) در جامعه بشری بنیان نهاده شود. تا زمانیکه چنین نظمی برقرار نشود، زیبایی شخصیت اجتماعی ظاهر نخواهد شد. هر یک از جنبه‌های زندگی، یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند چرا که آنها بصورتی نزدیک در ارتباط با یکدیگر می‌باشند و در حقیقت، شرایط اقتصادی است که شخصیت فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

به نظر شاه ولی ا... به ندرت اتفاق می‌افتد که جامعه بشری بصورتی کامل درآید اما می‌تواند بصورت نزدیک به کامل ساخته شود.[۲۴]

افراد جامعه مانند اعضای بدن می‌باشند که به ندرت اتفاق می‌افتد که در تمامی وجوه کامل باشند. بطور طبیعی، برخی عدم تعادلها در بدن انسان وجود دارد. وضعیت جامعه بشری نیز مانند بدن است که به ندرت اتفاق می‌افتد که در وضعیت تعادل کامل قرار گیرد.[۲۵]

شاه ولی ا... معتقد است که برآورده ساختن نیازهای طبیعی بشر می‌تواند مسیر صحیحی را در اختیار وی قرار دهد که از این طریق او به تعیین اهداف و خواستهای جامعه بپردازد. سپس لازمست که هدف اساسی وی برآورده ساختن نیازها باشد و تلاش نماید نیازهای ابتدایی مانند خوراک و پوشاک و سرپناه را برآورده سازد.

شاه ولی ا... با داشتن تمامی این واقعیات در ذهن خود، تأکید فراوانی بر بهبود وضعیت اقتصادی فرد می‌کند و پیشنهاد می‌کند که تمام افراد باید تلاش کنند و درآمدی کسب کنند تا باری بر دوش دیگران و حکومت تحمیل نکنند.[۲۶]

او عموماً با مردم اینگونه سخن می‌گوید:

«ای ابناء آدم! هر کدام از شما که نان برای خوردن، آب برای آشامیدن، لباس برای پوشیدن و همسری در اختیار دارد، همه چیز در این دنیا به او اعطاء شده است. پس کافیست که راضی و خشنود باشد و در مسیر زندگی خود طریقهٔ اعتدال را در پیش بگیرد.»[۲۷]

این نیازها، نیازهای اساسی بشر می‌باشد که اگر برآورده شوند، او تمام آنچه در دنیا هست را بدست آورده است. شاه ولی ا... برای اثبات نظر خود به حدیثی از پیامبر اکرم(ص) استناد می‌کند که آن حضرت فرموده‌اند: «بشر حقی ندارد مگر در سه چیز: خانه‌ای برای زندگی، لباس برای پوشاندن بدن و آب و غذا برای شکم خود.»[۲۸] شاه ولی ا... کلمه «عفو» را که در قرآن کریم بکار رفته، تعبیر به هر چیزی می‌کند که بیش از نیاز زندگی بشر باشد.[۲۹]

او می‌گوید، حکمت الهی اقتضاء می‌کند که جامعه بشری در مراحل دوم و سوم توسعه اجتماعی (ارتفاق) متوقف نشود و دقیقاً به همین دلیل است که هیچ پیامبری جامعه خود را ترک نکرده و به زندگی جنگلی و کوهستانی پناه نیاورده است، چرا که این کار، برخلاف منافع خود بشر می‌باشد.[۳۰]

اگر چنین نشود، شخصیت فرد به منصه ظهور نمی‌رسد این فرد فقط هنگامیکه با مردم برخورد داشته باشد شناخته می‌شود. بدون ارتباط و اجتماع با مردم دیگر و گوناگونی نظمهای اجتماعی، زیبایی شخصیت فرد، هویدا نمی‌شود.[۳۱]

در همان حال، مردمی وجود دارند که مسائل ابتدایی مرحله اول را نیمه کاره رها کرده و توجه خود را به مسایل مرحله دوم معطوف می‌نمایند و نتیجه این کار آنستکه که جامعه، ثبات پیدا نمی‌کند. سعادت بشر در اینست که اگر مرحلهٔ چهارم، دور از دسترس وی می‌باشد، درمرحله سوم ثابت قدم باشد. بطور مشابه اگر قرار است که وی به مرحله سوم دسترسی نداشته باشد باید سخت به مرحله دوم بچسبد. اما به دلیل اینکه مردم، اطلاعاتی کافی از مراحل مختلف توسعه اجتماعی (ارتفاق) دراختیار ندارند، لذا ممکن است خود را به مرحله‌ای که درآن قرار دارند

محدود سازند و در نتیجه جامعه مضمحل شده و کل ساختار اجتماعی شروع به نابودی کند.[۳۲]

وظیفه مردمی که درشهرهای پرجمعیت زندگی می‌کنند اینست که با محبت و دوستی با یکدیگر رفتار نمایند. باید توجه داشت که اساساً در هر مرحله‌ای، دوستی و مهربانی باعث بهتر شدن هر چیزی می‌گردد.[۳۳]

ضرورت انقلاب

شاه ولی ا... شخصیتی انقلابی بود و به همین دلیل مردم را درصورت تحقق شرائط تشویق به انقلاب میکند. از عباراتی که در پی خواهد آمد، این امر کاملاً آشکار است.

هنگامیکه در جامعه و یا حکومت، فساد بیش از حد گسترش می‌یابد، وقوع انقلاب، اجتناب ناپذیر می‌شود.

نهاد اجتماعی که تحت آن، افراد از نیازهای ابتدایی و اولیه خود محروم می‌شوند، مانند دملی است که باید هر چه زودتر از بین برود، افرادیکه می‌دانند رفاه عمومی در کجاست زمانیکه آن را احساس می‌کنند، وقوع انقلاب، الزام آور می‌شود. اما باید به این نکته توجه داشت که وقوع انقلاب کاری بس مشکل است چرا که علاوه بر قربانی کردن مال و جان شاید اقتضاء کند تا فرد از کشور مورد علاقه‌اش نیز جدا شود. از دست دادن چنین چیزهایی، تنها از کسانی برمی‌آید که صادق بوده و با اطمینان نفس، توانایی و علاقه به مواجه شدن با شرایط سخت و طاقت‌فرسا را دارا باشند. برای انجام چنین انقلابی، وقوع چالشهایی مانند اعتراضات، تظاهرات و شعار دادن و غیره اجتناب ناپذیر می‌گردد. گاهی اوقات نیز لازمست که جنگی واقعی درگیرد. هر قربانی که دراین راه داده شود از بهترین اعمال محسوب میشود.[۳٤]

ضرورت غلبه اسلام

اسلام، بدان دلیل آمده است که چهارمین مرحله توسعه اجتماعی را برقرار سازد، یعنی بعنوان بزرگترین قدرت بین المللی مطرح گردد و بتواند چالش عصر را فرو نشاند. پس وظیفه مقدس تمامی مسلمانان آنست که به سختی تلاش نمایند و در راه استقرار سازمان اسلامی بین المللی که بتواند با موفقیت در مقابل مخالفین قد

علم کند، از هیچ کوششی دریغ ننمایند. «واتممت علیکم نعمتی» تنها زمانی شکل می‌گیرد که چنین قدرت عظیمی بوجود آمده باشد.[۳۵]

نمی‌توان از این نکته غفلت کرد که تحت شرایط امروزین، شکل دهی چنین سازمان بین المللی، تا حدودی سخت می‌نماید اما مسلمانان باید چنین هدفی را مد نظر داشته باشند و از هر فرصت و شرایطی استفاده نمایند تا ایدهٔ پان اسلامیسم شاه ولی ا... را به واقعیت مبدل سازند. چنین هدفی قابل دستیابی است اگر کشورهای مسلمان به یکدیگر نزدیکتر گردند و با فراموش کردن اختلافات، به سوی ایجاد امت واحده گام بردارند. برای اینکه دولت بین المللی اسلامی گام به عرصه وجود نهد، ضروریست که مردم با جدیت تلاش نمایند و برای ثبات و منافع دولت ملی، فعالیت نمایند. (ارتفاق سوم). همچنین هر ملتی باید خود را از جهت دینی، اخلاقی و سیاسی تقویت نماید. آنان باید مراقب و هوشیار و آماده جنگ باشند و از آخرین اطلاعات توسعه و روشهای جدید رفاه آگاه باشند و روح جهاد را به قلوب مردم وارد کنند.[۳۶]

متأسفانه، این روزها توجه چندانی به تعالیم قرآن کریم مبذول نمی‌شود تا از آن طریق، زندگی دنیوی تقویت شود و با استفاده از ابزارهای ممکن، موفقیت حاصل شود. دفاع از خود و تدارک مناسب در مقابل حملات احتمالی دشمن و ایجاد زندگی مناسب و خوب، از وظایفی است که اسلام، بردوش مسلمانان نهاده است. بعنوان مثال؛ خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «**واعدوا لهم ماالستطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدوالله وعدوکم**»[۳۷].

خداوند، در جایی دیگر می‌فرمایند: «**ولو ارادو الخروج لاعدوا له عدة**»[۳۸].

همچنین آیه دیگری وجود دارد که: «... **ود الذین کفروا لو تغفلون عن اسلحتکم و امتعتکم فیمیلون علیکم میلة واحدة**»[۳۹].

براساس یکی از احادیث پاداش دفاع مسلمان، بهتر از پاداش نماز و روزه مستحبی می‌باشد و یک روز دفاع از مرزها، بهتر از یک ماه نماز و روزه دانسته شده است.

در حال حاضر، جهان عاری از مرحله سوم توسعه اجتماعی (دولت ملی) نیست و اگر جهان، از این مرحله محروم گردد، فاجعه‌ای عظیم رخ خواهد داد.[۴۰]

حقیقتی که شاه ولی ا... توجه ما را بدان جلب می‌کند آنست که، از آنجاکه دین اسلام برای استقرار بزرگترین قدرت بین المللی آمده است و برتری آن باید برای

همیشه باقی بماند. این امر تنها زمانی محقق می‌شود که ملل مسلمان، خود را از نظر اخلاقی و مادی تقویت کرده و تا حد امکان به یکدیگر نزدیک شده و تلاش نمایند. هم اکنون زمان خطیری است که مسلمانان، اهمیت و ضرورت وحدت را دریابند و با به فراموشی سپردن حسادتهای گذشته، برای وحدت اسلام تلاش نمایند و زمان را از دست ندهند و برای تبدیل کردن خود به بزرگترین قدرت جهانی سعی و کوشش کنند.[٤١]

پی نوشت ها:

١- Al-Budur al-Bazighah, p. ٦٥; 'Ubaid Allah sindhi, Ilham al-Rahman, p. ٢٦.

٢- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, p. ٤٠; Al-Budur al-Bazighah, pp. ٤٩, ٥٣-٥٥; Tawil al-Ahadith, p. ١٣.

٣- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, pp. ٣٨-٣٩; Al-Budur al-Bazighah, pp. ٥٣-٥٥.

٤- Al-Budur al-Bazighah, p. ٢٨.

٥- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, p. ٤٠.

٦- Ibid., Al-Budur al-Bazighah, pp. ٣٠-٣١.

٧- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, pp. ٤٠-٤٣; Al-Budur al-Bazighah, pp. ٥٥-٦٤, ١٨٦.

٨- Al-Budur al-Bazighah, pp. ٥٠-٥٢.

٩- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, p. ٤٣.

١٠- Ibid., pp. ٤٤-٤٦.

١١- Ibid., pp. ٤٦-٤٧.

١٢- Ibid., p. ٤٧; Al-Budur al-Bazighah, pp. ٧٢-٨٥; Tawil al-Ahadith, p. ٥٠.

١٣- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, p. ٤٨; Al-Budur al-Bazighah, pp. ٨٥-٨٦.

١٤- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, p. ٤٨; Al-Budur al-Bazighah, pp. ٨٥-٨٧.

١٥- Al-Budur al-Bazighah, p. ٩٤.

١٦- Ibid., p. ٤٩.

١٧- Ibid., p. ٥١.

ادامه پی نوشت ها در صفحه بعد

١٨- Ibid., p. ٥٣; Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, p. ١٠٦.

١٩- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, pp. ١٠٥-١٠٦; Vol. II, p. ١٣٢.

٢٠- Ibid., Vol. ١, pp. ١٠٥-١٠٦.

٢١- Ibid., p. ٥٤.

٢٢- Al-Budur al-Bazighah, pp. ٥٣-٦٥.

٢٣- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. II, pp. ١٠٥-١٠٦.

٢٤- Ibid., Vol. II, p. ١٢٥; Al-Budur al-Bazighah, p. ٥١.

٢٥- Al-Budur al-Bazighah, pp. ٤٩-٤٩.

٢٦- Tafhimat, Vol. I, p. ٢١٨.

٢٧- Ibid., Vol. I, p. ٢١٨.

٢٨- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. II, p. ٨٥.

٢٩- Fath al-Rahman, Surah al-Baqarah, erse ٢١٩.

٣٠- Al-Budur al-Bazighah, p. ١٩٠.

٣١- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, p. ٥١.

٣٢- Al-Budur al-Bazighah, pp. ٨٩-٩٠.

٣٣- Ibid., p. ٥٢.

٣٤- Hujjah Allah al-Balighah, Vol. ١, pp. ٤٩-٥٠; Vol. II, pp. ١٧٠-١٧١.

٣٥- Ibid., Vol. I, p. ٤٧.

٣٦- Al-Budur al-Bazighah, pp. ١٩٢, ١٩٨-١٩٩.

٣٧- Al-Qur'an ٨:٦٠.

٣٨- Al-Qur'an ٩:٤٦.

٣٩- Al-Qur'an ٤:١٠٢.

٤٠- Al-Budur al-Bazighah, p. ٩٥.

٤١- Ibid., p. ١٩٩; Hujjah Allah al-Balighah, Vol. II, p. ١٩٧.





Readings in Islamic Economic Thought



AbulHasan M. Sadeq- Aidit Ghazali
Translated by Ahmad Shabani


ISBN:964-7746-29-6